

## Genealogie des Posthumanismus

*...wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nötig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständnis; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntnis weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. (Nietzsche, 1968: 265)*

In vieler Hinsicht ist der Posthumanismus eine Reaktion auf Nietzsches Verlangen nach einer Hinterfragung der Moral in seiner Vorrede (§6) „Zur Genealogie der Moral“ (1887). Der Mensch selbst wird, ebenso wie die verhasste und gleichzeitig idealisierte Moral, als Folge, Symptom, Maske, Tartüfferie, Krankheit, Missverständnis, aber auch Ursache, Heilmittel, Stimulans, Hemmung und Gift gesehen. Die nietzscheanischen Wurzeln des Posthumanismus lassen sich in der Tat schwer verleugnen. Es gibt jedoch mindestens zwei Nietzsches, deren Unterscheidung auch bei der kritischen Betrachtung der verschiedenen Posthumanismen helfen können. Da ist einmal der „kritische“ Nietzsche, der mit seinem philosophischen Hammer althergebrachtes und ehrwürdig erstarrtes Wissen respektlos aufbrechen will und dessen erfrischender Ton und Radikalität, einen Bruch mit einer zu eng gewordenen, moralisierenden Tradition erzwingen will. Dieser Nietzsche richtet sich gegen jegliche Ausflüchte in Tabus und Transzendenz und versteht den Tod aller Götter vor allem als eine neue Verantwortlichkeit in der nichts ausser Reichweite und nichts heilig ist und bleiben darf. Nichts verkörpert diesen nietzscheanischen „Ethos“ besser, als die poststrukturalistisch-dekonstruktive, sogenannte „*French Theory*“ (d.h. Derrida, Foucault, Barthes, Lacan usw.). Dieser Nietzsche und die ihm nachfolgende antihumanistische Theorie, die die letzte der grossen Wahrheiten und die Moral nicht mehr in ihrer Selbstverständlichkeit hinnehmen will, nämlich die der philosophischen Anthropologie und der humanistischen Anthropozentrik, sind letztendlich die radikalsten Erben des aufklärerischen Denkens. Ihre „Hermeneutik des Verdachts“ zielt immer noch auf eine Erneuerung und Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit ab und muss deshalb,

konsequenterweise, ihrerseits von einem kritischen Posthumanismus infrage gestellt werden.

Wie steht es also mit dem „anderen“ Nietzsche? Es ist der „prophetische“ nach- und übermenschliche Vitalist, der die Krankheit verachtet und die Stärke verherrlicht, der mit dem nihilistischen Feuer spielt und seinem eigenen megalomanen Instinkt bewusst freien Lauf lässt und so das moralische Urteil der „Schwachen“ über ihn selbst provozieren will. Ein Utilitarist ohne genaue Vorstellung des eigentlichen Zwecks, blindlings dem metaphysischen „Willen“ folgend, ähnlich Lacans (und später von Slavoj Žižek vulgarisierter) Forderung „*enjoy your symptom*“, also bloss nichts zu verdrängen. In Verbindung mit einem gegenwärtig grassierenden Vertrauen in den „Willen der Technik“ als Wiedergeburt des „Willens zur Macht“ in der Form einer transhumanistischen Futurologie klingen die Worte des anderen Nietzsche immer noch genauso bedenklich wie vor der Erfahrung des europäischen Faschismus mit seinem messianistischen Stärkecult:

*Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen...* (Nietzsche, 1968 [1887, 2. Abh. § 24]: 352)

Kann man sich der nietzscheanischen Herausforderung stellen, ohne von einer verzweifelten Faszination vom Übermenschen gepackt zu werden? Kann man posthumanistisch denken, ohne den Menschen aus dem Blickpunkt zu verlieren, ihn also quasi „ohne Garantien“ in seiner „Inkommensurabilität“ zu verstehen?

Die Orientierungslosigkeit im Augenblick der posthumanistischen Umwertung aller Werte macht es notwendig, die anthropologische Frage, angesichts der Gefahr einer erneuten humanistischen Verirrung nach dem Menschen neuzustellen. Was Nietzsche als „Umwertung aller Werte“ bezeichnet hat, heisst nicht Abwertung oder Zerstörung von Werten, sondern Erfindung eines „anderen“ Menschen. Die Herausforderung ist also einerseits, Nietzsches Kritik angesichts einer technologischen Fortsetzung des „Allzumenschlichen“ weiter zu radikalieren, um andererseits den Menschen „an sich“, völlig neu, nämlich ausserhumanistisch, zu begründen. Das Menschsein also als ein (noch) nicht Erreichtes und eine von der Illusion der technologischen Augmentation eher verdunkelte „Singularität“. Nietzsche mit all seiner Faszination und Gefahr wird also den Posthumanismus unweigerlich begleiten, denn es geht schliesslich um einen

Bruch und um ein Verlangen, sich nach etwas zu positionieren, um dessen drohendes Ende zu kommentieren, zu beschleunigen, vorwegzunehmen, umzudeuten, oder gar abzuwenden. Eine „Genealogie“ des Posthumanismus ist also vor allem die Erkundung dieses Verlangens.

Selbstverständlich ist es jedoch auch eine Genealogie des Begriffs „Posthumanismus“. Oliver Krüger zum Beispiel beruft sich auf das *Oxford English Dictionary* und datiert den Gebrauch von „posthumian“ auf 1656 in Thomas Blounts *Glossographia* (Krüger, 2004: 107). Neil Badmington hingegen zitiert den Theosophen H. P. Blavatsky als ersten Kommentator des „post-Human“ (1888; in Badmington 2006b: 240). Beide lokalisieren jedoch den ersten kritischen Gebrauch des Begriffs „post-humanism“ bei Ihab Hassan (1977). In Hassans parodistischem mittelalterlichen Streitgespräch über die gegenwärtige Verfassung der Postmoderne erwähnt die „Prätex“ genannte Figur eine in der Entstehung begriffene „posthumanistische Kultur“ (831). „Text“, eine weitere Person, beendet die erste Szene mit der Aussage: „Es gibt nichts Übernatürliches an dem Vorgang, der uns in eine posthumanistische Kultur führt. Dieser Vorgang hängt stattdessen überwiegend von der wachsenden Durchdringung der Natur und der Geschichte durch den menschlichen Geist ab, von der Dematerialisierung des Lebens and der Verbegrifflichung von Existenz“ (835). Dementsprechend stellt die Posthumanisierung menschlicher Kultur eine natürliche Folge der abendländischen Metaphysik und der voranschreitenden Durchdringung des Hegelschen „Geistes“ dar. Insofern, wie schliesslich die Figur „Kontext“ hinzufügt, ist der Posthumanismus nicht eine plötzliche Wandlung, sondern eher ein Prozess aus der Kombination von Phantasie, Wissenschaft, Mythos und Technologie, der mit Prometheus oder dem Höhlenfeuer des Steinzeitmenschen begonnen hat. Genau diese Kombination aus Phantasievorstellung und Wissenschaft hat transformatorische Wirkung: „Ihr Zusammenspiel könnte nun das wichtigste Durchführungsprinzip innerhalb der Kultur und des Bewusstseins darstellen, also einen Schlüssel zum Posthumanismus“ (838). Ein späteres Kapitel wird genau diesen Gedanken aufnehmen und mit dem Genre des Science Fiction – wörtlich verstanden, als Fiktion der oder von Wissenschaft – in Verbindung setzen. Zwischen Kunst und Wissenschaft werden in der gegenwärtigen Phase des menschlichen „logos“ neue Verbindungen möglich, insbesondere im Bereich der „Performance“ oder des (ästhetischen) Experiments, die die Einbeziehung von Technologie in die Gegenwartskunst sowohl thematisch als auch ästhetisch-formal begünstigt. Lange vor diesem neuen, posthumanistischen „Futurismus“ (wie z.B. bei zeitgenössischen Künstlern wie Stelarc, Orlan oder Kac zu sehen) fragt Ihab Hassan, bereits 1977, „wohin führt uns Marinettis Futurismus letztendlich?“

(841), und er spekuliert darüber, ob es aufgrund dieser Entwicklung entweder zu einer existenzialen Suche nach einer „einheitlichen Empfindsamkeit“ (839) kommt, oder ob es sogar möglich ist, dass „Technologie menschliches Bewusstsein selbst verändert und somit das, was wir unter Kunst verstehen, allmählich überflüssig macht“ (841). Erscheint Posthumanismus im Augenblick noch als „zweifelhafter Neologismus“ oder als nur ein weiteres Abbild menschlichen Selbsthasses (843), besteht doch die Möglichkeit, dass es sich um mehr als nur einen Trend handelt, denn, wie Hassan feststellt: „die menschliche Form – inklusive menschliches Verlangen mit all seinen äusserlichen Darstellungsformen – ist vielleicht dabei, sich radikal zu verändern und muss demnach re-vidiert werden. Wir müssen begreifen lernen, dass fünfhundert Jahre Humanismus möglicherweise zu Ende gehen und der Humanismus sich in etwas verwandelt, das wir mehr oder weniger hilflos als Posthumanismus bezeichnen müssen“ (843). Das Resultat ist die Expansion des menschlichen Bewusstseins auf „kosmische Dimensionen“, die sowohl philosophische, psychologische, als auch biologische und technologische Herausforderungen mitsichbringen. Erste Aufgabe für eine „posthumane Philosophie“, so Hassan, im Jahre 1977 wohlgemerkt, ist die Auseinandersetzung mit dem Thema der künstlichen Intelligenz (Hassan bezieht sich insbesondere auf Stanley Kubricks Film *2001 – A Space Odyssey* und dessen allmächtigen Computer HAL) und mit der Frage: „Wird die künstliche Intelligenz das menschliche Gehirn ersetzen, es verbessern, oder einfach seine Macht erweitern?“ (846). Schon Hassan versteht also die Posthumanisierung als Technologisierung und Cyborgisierung des Menschen und seiner Immersion in eine sich ausbreitende „Technokultur“: „Formen künstlicher Intelligenz, vom einfachen Taschenrechner zum herausragendsten Computer, tragen dazu bei, das Bild vom Menschen und den Begriff des Menschlichen, zu verändern. Sie sind also Urheber eines neuen Posthumanismus...“ (846). Gegen Ende dieser „*University Masque*“, wie sie von Hassan ausgewiesen wird, formuliert „Text“ das Dilemma, das sich auch für den aktuellen Stand der Posthumanismuskussion kaum verändert hat. Auf der einen Seite, die Kassandras, die vor dem „*future shock*“ des Klonens, der Parthenogenese, der (Xeno-)Transplantation, der Prothetisierung warnen, oder vor der Manipulation des Gedächtnisses, der Intelligenz, des Verhaltens, vor der Schaffung von Chimären, Androiden und Cyborgs (848). Diese Ansicht versteht jegliche Posthumanisierungstendenz als Dehumanisierung, als Ent-Menschlichung, die schon von Marx als Endpunkt der fortschreitenden, kapitalistischen Entfremdung vorausgesehen wurde und nun durch die wildgewordene Technologisierung vollzogen werden soll. Auch Heidegger

in seinem Spiegel-Interview 1966 hatte bereits gewarnt, dass „Die Technik in ihrem Wesen etwas [ist], was der Mensch von sich aus nicht bewältigt“ und dass „wir noch keinen Weg [haben], der dem Wesen der Technik entspricht“. Die „Frage nach dem Wesen der Technik“ wird uns natürlich im Kapitel zur „Technokultur“ weiter beschäftigen. Jedoch misstraut auch Hassan den euphorischen Verkündern einer „Transhumanisierung“ des Menschen als nächste Stufe einer (nicht mehr ganz so) natürlichen Evolution.

In Hassans *The Postmodern Turn* (1987) kommt der erwähnte „zaghafte“ Posthumanismus wiederum zum Ausdruck: „Ich sehe ein Muster, das viele andere ausser mir ebenfalls erkannt haben: Einen ausgedehnten, revisionistischen Willen in der westlichen Welt, der Kodizes, Kanons, Vorgehensweisen, Überzeugungen ab- und umbaut und somit einen Post-Humanismus andeutet?“ (xvi). Hassan sieht in diesem Trend den Beginn eines „Neuen Gnostizismus“ (vgl. auch Eric Davis' Begriff der „Techgnosis“, 1999). Hassans heute recht vorsichtig anmutende Ankündigung hat mittlerweile lauthalsigen and alarmierenden Proklamationen wie der Arthur und Marilouise Krokers Platz gemacht, die verkünden, dass wir in einer „Ära des Posthumanen“ leben (siehe z.B. in Krüger: 103). Es wird deutlich, dass sich das geistige Klima in den 1990ern bereits gewandelt hat und der Gebrauch von „Posthumanismus“ oder „posthuman“ langsam aber sicher salonfähig wird. Der endgültige Durchbruch erfolgt dann mit N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* (1999). Eine detaillierte und glaubwürdige Zusammenfassung dieser Entwicklung bietet Krüger am Anfang des 5. Kapitels seines Bandes („Die posthumanistische Philosophie“: 103ff.), bevor er sich mit den „Gurus“ der transhumanistischen Theorie der technologisch-induzierten Unsterblichkeit des zukünftigen Menschen (Frank Tipler, Marvin Minsky, Hans Moravec, Max More und den sogenannten „Extropianern“) beschäftigt. Was aber in den 1990ern brodelt, ist eine Kombination sowohl von beschleunigter technologischer Entwicklung auf dem Gebiet der Informations-, Kognitions-, Bio- und Nanowissenschaften, als auch der öffentlichen Diskussion über die Implikationen dieser neuen technologischen Perspektiven in populärwissenschaftlichen Foren, Magazinen und Internetseiten, und somit der Beginn des politischen und kulturkritischen Interesses an diesem Phänomen, gleichzeitig mit der Herausbildung künstlerischer Verarbeitungen dieser neuen „posthumanisierenden“ Tendenzen. Es bietet sich also an, das Phänomen des Posthumanismus als einen „Diskurs“ im foucaultschen Sinne zu verstehen, zu beschreiben und zu analysieren.

Ein Diskurs ist im Grunde die Gesamtheit seiner Aussagen und Praktiken, die sich jeweils auf ein „Objekt“, in unserem Fall also das Posthumane, Posthumanität, Posthumanisierung usw. beziehen und dieses im Grunde diskursiv konstituieren. Ob dieser Diskurs nun eine Realität beschreibt und ob er dies „realistisch“ tut, spielt zwar eine wichtige, aber nicht die einzige Rolle. Dadurch dass ein Diskurs sich über einige Zeit lang durch Insistieren, Wiederholung und Emphase um ein reales oder fiktives Diskursobjekt spinnt, beginnt dieses Objekt nun als ein kulturpolitisches Faszinations- und Machtzentrum in der Tat in der Vorstellung und bald auch in der Realität zu existieren. Andererseits beschreibt ein Diskurs natürlich auch etwas, das „tatsächlich“ existiert, nun aber zum erstenmal diskursiv beschrieben werden kann. Ob es nun das Posthumane tatsächlich gibt, oder ob es nur als Vorstellung in den Köpfen einiger Kulturkritiker, Populärwissenschaftler, Technopropheten oder Marketing Manager zugegen ist, wird in dem Augenblick hinfällig, da eine breite Öffentlichkeit es für plausibel hält, dass es so etwas wie das Posthumane möglicherweise entweder doch schon gibt, oder es zumindest im Entstehen, oder gar „unausweichlich“ ist. Im gleichen Atemzug arbeiten all diese Aussagen, die posthumanisierende Praktiken verfolgen oder auch verdammen, auf die Entstehung und Existenz des Posthumanen und irgendeiner Form von Posthumanität hin. Und das ist gerade der Punkt dieser kritischen Einführung (die selbstverständlich in diesem Diskurs impliziert ist), denn in dem Masse wie das Posthumane „Gestalt“ annimmt, kommt es zu einem Machtkampf der verschiedenen Positionen und Interessen, seien diese nun religiös, ökonomisch, militärisch, wissenschaftlich oder humanitär-moralisch orientiert. Zu diesem Zeitpunkt ist das posthumane Diskursobjekt längst zum Spielball verschiedener Institutionen geworden, die durch strategische Aussagen über faktische oder mögliche Posthumanität fachlich-kompetentes „Wissen“ erzeugen und durch dessen Verbreitung ihre eigene Legitimierung vorantreiben oder konsolidieren, ob dies nun wissenschaftliche Einrichtungen wie das MIT Labor, oder transhumanistische Ideologieapparate wie das Extropian Institute, oder auch die Kulturkritik selbst ist, die wie in der vorliegenden Arbeit versucht, durch das Propagieren eines kritischen Posthumanismus hofft, nicht nur wahre Aussagen über ihr diskursives Objekt zu machen, sondern natürlich auch ihre eigene Aussagekraft durch öffentliche Legitimation zu verstärken und damit ihr soziales Kapital zu vergrößern. Die folgende Charakterisierung sozialer Diskurse, von Iain Parker (1992) entliehen, trifft daher durchaus auf die „Entstehung“ des Posthumanismus (in seiner Vielfalt von Schattierungen) zu. Parker listet zehn Kriterien, wobei diese Zahl keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, die sich auf die Analyse

eines jeglichen sozialen Diskurses anwenden lassen. Die vorliegende Untersuchung folgt grob diesem Schema aber nicht unbedingt in Parkers Reihenfolge. Diskurse manifestieren sich demnach in „Texten“, wobei Text im weitesten Sinne des Wortes gefasst ist, also als symbolische Aussagen jeglicher Art. Die Gesamtheit der Aussagen über das Posthumane (verstanden als nichtmenschlich, nachmenschlich, allzu menschlich usw.) inklusive seiner Verleugnung konstituiert den posthumanistischen Diskurs. Diese Texte stehen untereinander in Verbindung und haben alle zumindest ein Ziel oder zumindest eine Wirkung gemeinsam, nämlich dass sie das diskursive Objekt, das heisst das „Posthumane“ voraussetzen, inklusive in der Form seiner Negation. Auch eine Aussage wie zum Beispiel: „Das Gerede über jegliche Posthumanität ist Unfug“ bewirkt im diskursiven Zusammenhang, paradoxerweise, eine (in diesem Falle negative) Legitimation des Sachverhalts „Posthumanität“. Durch die diskursive Schöpfung des Objekts wird diesem also eine gewisse „Realität“ verliehen. Man könnte sagen, ein Diskurs ist inhärent teleologisch. Indem dieser posthumanistische Diskurs das Objekt „Posthumanität“ realisiert, erzwingt er eine Auseinandersetzung von konkreten Subjekten mit diesem Objekt. Das heisst im Extremfall, jegliches Subjekt, das der Spezies „Mensch“ angehört muss sich diesem Objekt stellen. Selbst Subjekte, die nicht, oder nicht mehr dieser Spezies angehören wollen, legitimieren, sobald sie Teilnehmer werden, den Diskurs und werden im Gegenzug ihrerseits als Subjekte erst „geschaffen“ oder „positioniert“. Ignoranz ist in diesem Sinne auch eine Stellungnahme. Nicht nur das, sondern der jeweilige Diskurs „beinhaltet“ seine eigenen Subjekte, denn er präfabriziert Positionen, von denen aus das Objekt „betrachtet“ werden kann. Diese Positionen können zwar abgelehnt, verhandelt oder auch akzeptiert werden aber erst nachdem sie einmal sozusagen probeweise eingenommen worden sind. Louis Althusser nennt diesen Vorgang „Interpellation“. Das Posthumane interpelliert mich als „Mensch“ aber in der Form einer Frage, nämlich: Weisst Du eigentlich, was es bedeutet, ein „Mensch“ zu sein? Der posthumane Diskurs schafft also einerseits Subjektpositionen „innerhalb“ des Humanismus und stellt dessen traditionelle Werte in Frage, andererseits schafft er auch (hypothetische und auch in zunehmendem Masse faktische) „posthumane“ Subjektpositionen, von denen aus Subjekte ihr posthumanes Wissen artikulieren können, sollten sie sich bereits als posthuman verstehen. Oft werden solchen vermeintlichen Subjekten jedoch die Worte in den Mund gelegt. Klassisches Beispiel ist hier der Hollywood Science Fiction Film, in dem z.B. Arnold Schwarzenegger als posthumaner Cyborg verkleidet Lektionen in Humanität erteilt. Ein anderes Beispiel, das auch regelmässig bemüht wird, ist Kevin Warwick, Professor an der britischen

Universität Reading, der sich in mehreren Experimenten Microchips hat implantieren lassen, nur um zu sehen, wie es sich als „Cyborg“ lebt und dann von seiner „Freundschaft“ mit dem Chip berichtet. Auch posthumane Performancekünstler wie Stelarc, die ihre Körper extremen Mutationen unterziehen und selbst zum Interface mit diversen Technologien werden lassen, sprechen als (proto)posthumane Subjekte und drücken somit existenziellen Wahrheitsgehalt aus, der dementsprechend eindrucksvoll die Realität einer Posthumanität exemplifiziert. Festzuhalten gilt, dass es in einem Diskurs immer zwei Arten von Subjekten gibt – mehr oder weniger passive Adressaten, und Adressierende, die oft irgendeine privilegierte, beispielsweise „Experten“-Position innehaben. Will man das Wissen und die Ideologie, manchmal sogar eine gesamte Weltsicht, widerlegen, oder wie in unserem Falle, einen kritischen Posthumanismus analysierend verhandeln, muss man unumgänglich erst einmal selbst zum Adressaten werden, bevor man sich innerhalb des Diskurses eine Position schaffen und selbst zum Adressierenden werden kann. Zwar wird klar, dass innerhalb eines Diskurses erhebliche Ungereimtheiten und Konflikte bestehen – beispielsweise zwischen Transhumanisten und Verteidigern einer menschlichen „Natur“ – aber im allgemeinen zielt ein Diskurs auf Kohärenz ab. Der kleinste gemeinsame Nenner in unserem Fall ist, dass es das Posthumane gibt, zumindest in der Form einer Illusion, zudem oft einer ungewollten. Das heisst innerhalb eines Diskurses gibt es nichts anderes als ein Machtspiel um Wissen und Aussagekraft, marginale und zentrale Positionen, oder, wie in der anglo-amerikanischen foucaultschen Kulturkritik ausgedrückt, „*subjugated knowledge*“ gegen „*common sense*“. Selbstverständlich existiert ein Diskurs wie der posthumanistische nicht in Isolation von anderen, allgemeineren oder auch spezifischeren Diskursen. Radikale Konstruktionisten sehen die gesamte soziale Wirklichkeit als ein ständiges Verhandeln zwischen einer Vielzahl von Diskursen. Wirklichkeit ist hier die Summe aller Diskurse in all ihrer Widersprüchlichkeit. Posthumanismus ist der Spielball der unterschiedlichsten Diskussionen und schon allein deshalb fließt er in theologische, politische, ökonomische, philosophische, technologische, wissenschaftliche usw. Diskurse ein. Diese „Interdiskurivität“ kann sich in Konflikten, Übereinstimmungen oder irgendwo zwischendrin ansiedeln. So besteht zum Beispiel eine enge „Kooperation“ zwischen Science Fiction, der Filmindustrie mit ihren Interessen und dem Diskurs über Posthumanität allgemein. Wohingegen sich diverse religiös-moralisch orientierte Glaubensrichtungen natürlich mit der Idee der Posthumanität eher schwer anfreunden können. Dadurch, dass ein Diskurs zumindest auf minimale Kohärenz abzielt, findet auch ein gewisser Selbstreinigungsprozess aus Selbstreflexion und „Etiquette“ statt,

sei es nur in der Ausbildung eines jargonähnlichen Fachvokabulars. Innerhalb des posthumanistischen Diskurses wird bereits aus dem Vorangegangenen klar, dass einerseits das Vokabular der „neuen Wissenschaften“, andererseits das Vokabular der Kulturtheorie eine grosse Rolle spielen. Darüberhinaus kommt selbstverständlich der gesamte traditionelle humanistische Wertekanon mit all seiner versteckten Symbolik und Metaphorik auf den Seziertisch. Wortwahl und Metaphorik ist hier, wie überall bei Diskursen, immer als selektiv-politisch anzusehen, das heisst in enger Verbindung mit dem geschilderten Machtspiel, dass in jedem Diskurs vorherrscht. Obwohl eine diskursive (Selbst)Legitimation eigentlich auf Universalität abzielt, ist ein Diskurs immer klar historisch und kulturell lokalisierbar. Das heisst, dass bei der Entstehung eines Diskurses immer kritische Fragen wie „warum hier?“ und „warum jetzt?“ gestellt werden sollten. Genau diese beiden Fragen wird selbstverständlich ein kritischer Posthumanismus permanent vor Augen haben. Dabei ist zu bemerken, dass ein Diskurs sowohl in seiner Gesamtheit historisch verortet werden kann und sollte, er selbst aber auch versucht, sich historisch zu legitimieren, selbst also eine Genealogie oder Gegengenealogie „zusammenstrickt“. Ein Diskurs ist ein historisches Produkt und bildet selbst seine eigene Geschichte ab. Darüberhinaus schafft ein Diskurs Institutionen und unterstützt die Legitimation anderer Diskurse. Im Falle des Posthumanismus schafft dieser Institutionen wie die Extropianer und unterstützt diverse wissenschaftliche Labors und kulturwissenschaftliche Institute, macht cyborgisierende Praktiken sozial verträglich und annehmbar und schafft neue Märkte und neue technologische Lösungen für menschliche „Defizite“. In diesem Sinne unterstützt der Posthumanismus diverse wissenschaftliche, medizinische, aber auch ökonomische und militärische Institutionen und deren Diskurse. Schliesslich produzieren die Machtbeziehungen innerhalb eines Diskurses (z.B. Transhumanisten gegen Neohumanisten) und zwischen verschiedenen Diskursen (kirchliche Moralisten gegen Neodarwinisten) ideologische Effekte, die auf verschiedenen (foucaultschen) „Wahrheitsregimen [*regimes of truth*]“ beruhen. An ihnen ist abzulesen, inwieweit einige Erzählungen dominant und daher legitimierend wirken und andere marginalisiert werden, wobei zum Beispiel militärisch-ökonomische Absichten und Finanzierungen normalerweise verheimlicht und kulturell-medizinische Vorteile in den Vordergrund gerückt werden.

Nimmt man all diese diskursiven Effekte zusammen, kann man eindeutig feststellen, dass der Posthumanismus im kulturtheoretischen Diskurs „angekommen“ ist. Dies bezeugt die Aufnahme des Begriffs in diverse gängige Nachschlagewerke. Unter „Posthumanismus“ findet man zum

Beispiel in der *Blackwell Encyclopedia of Sociology* (2007), herausgegeben von George Ritzer, einen Eintrag signiert von Adrian Franklin, der besagt, dass "Posthumanismus ein schnell-wachsendes Gebiet ontologischer Debatten und Forschung ist, das sich aus Strömungen poststrukturalistischen Denkens entwickelt hat" (3548). Unter Berufung auf Donna Haraway, Bruno Latour, N. Katherine Hayles, John Law, Andrew Pickering und Nigel Thrift entsteht demnach ein neues Denkparadigma, das sich sowohl durch seine Opposition zum Humanismus als auch durch dessen Überwindung auszeichnet: "Es lehnt den Begriff von der Trennbarkeit zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Welt... und die Trennung von Wissen in separate Sphären ab... und versucht, die komplexe Art und Weise, in der Menschliches mit Nicht-Menschlichem verstrickt ist gerecht zu werden". Dieses neue Interesse an Mensch-Umwelt-Netzwerken (siehe z.B. Latours *Actor-Network-Theory*) ist in Anlehnung an C. P. Snows These der "zwei [Wissenschafts-]Kulturen" (Natur- und Geistes- bzw. Humanwissenschaften) und deren unüberbrückbaren Unterschiede zu sehen. Was in den 1950ern als unüberwindbar galt, kehrt als intensiviertere Forderung nach neuen Formen der Interdisziplinarität angesichts der Vernetzung von "human" und "non-human" (unter dem Namen "posthuman") zurück. Franklin zitiert Pickering, der sein Arbeitsgebiet, die „*science and technology studies*“, als eine Ergänzung von Humanismus und Antihumanismus sieht, bei denen die "humanities" den Menschen und seine Umwelt als ihr Objekt definieren und deshalb "humanistisch" sind, während die neuen Naturwissenschaften ganz folgerichtig "anti-humanistisch" agieren, da sie eine materielle Welt untersuchen, in der Menschen grösstenteils abwesend sind. „Posthumane“ Wissenschaften, nach Pickering, sind demnach diejenigen, die eine „dezentrierte Perspektive“ entwickeln, „in der Humanität und die materielle Welt symmetrisch miteinander verwoben erscheinen, wobei keine von beiden ein kontrollierendes Zentrum darstellt“ (3549).

Ähnlich verfährt Nicholas Gane in seiner Definition von "Posthuman" (2006: 2-3). Gane liefert einen Ansatzpunkt für den Posthumanismusbegriff in der kybernetischen Bewegung der 1940er Jahre um Norbert Wiener und dessen Werk. Aber auch Gane zitiert Haraway und die 1990er als den Durchbruch für den Posthumanismus und sein Erlangen einer breiteren Öffentlichkeit. Das Aufbrechen und Verwischen der Grenzen zwischen Mensch und Tier, Organischem und Anorganischem, und zwischen Mensch und Maschine, wie bei Haraway unter dem Begriff „*cyborg*“ beschrieben, haben die Unantastbarkeit des Menschen unterminiert und somit neue Sichtweisen eröffnet. Diese erzeugen, gemeinsam mit einer positiven Umbewertung technologischer Macht ("the age of high technology"), eine

neue „transversale“ Kultur, in der die „Reinheit“ der menschlichen Natur von neuen Formen kreativer Evolution abgelöst wird, die nicht mehr auf einer strikten Trennung zwischen verschiedenen Spezies oder auch zwischen Mensch und Maschine besteht. Zentraler Streitpunkt wird hierbei die Frage nach dem Körper und der Körperlichkeit und inwieweit sich diese durch die neue „Metapher“ der Information tatsächlich wiedergeben lässt. Gane siedelt einen kritischen Posthumanismus genau hier an, nämlich in der Forderung nach einem „körperlichen [*embodied*] Verständnis von Information und vielleicht sogar Technologie, egal ob solche Körper selbst ‚menschlich‘ bleiben“ (432).

Diese Kritik an einer posthumanen Trennung von Information und Materie und zwischen Geist und Körper ist auch der Ansatzpunkt für Hayles (1999). Sie charakterisiert Posthumanismus als auf folgenden Prämissen basierend: erstens sind Kognition und Bewusstsein als Ausgangspunkte für die Einzigartigkeit und Ursprung des Humanen, menschlicher Identität und menschlichen Handelns nicht ausreichend; zweitens privilegiert Posthumanismus Informationsmuster vor materieller Erklärung, welche auf historischer Zufälligkeit beruht. Weiterhin sieht der Posthumanismus den Körper quasi als Prothese des Geistes an, die es mental durch einen Lernvorgang zu kontrollieren gilt. Dementsprechend empfänglich ist, nach Hayles, das posthumanistische Denken für eine weitere Ergänzung oder teilweise Ersetzung dieses körperlichen „Instruments“. Viertens resultiert hieraus, dass es für Posthumanisten keinen radikalen Unterschied zwischen körperlichem Sein und einer Computersimulation, zwischen einem kybernetischen Mechanismus und einem biologischen Organismus, und zwischen einer Roboterteleologie und menschlichen Absichten gibt (Hayles, 1999: 2-3). Dies erklärt die posthumanistische Faszination mit dem „Interface“ – die nahtlose Artikulation zwischen Mensch und Maschine, Technik und Bios. Dieser entmaterialisierten Informationstechnologie und –ideologie setzt Hayles – und der kritische Posthumanismus allgemein – die Idee der „verkörperlichten [*embodied*] Virtualität“ entgegen und betont die sich hieraus ergebenden neuen Formen von Subjektivität. Dem Traum von der entkörperlichten Informationsrealität setzt Hayles eine andere Form des „posthumanen Realismus“ gegenüber: „[M]ein Traum ist eine Version des Posthumanen, die die Möglichkeiten der Informationstechnologie annimmt, ohne sich jedoch von Phantasien uneingeschränkter Macht und körperloser Unsterblichkeit verführen zu lassen“ (1999: 5).

Ein anderer immer wiederkehrender Aspekt ist hierbei die Frage nach der politischen Implikation der Posthumanisierung. Hier verteilen sich die Positionen auf konservative Beschützer der „menschlichen Natur“

(Fukuyama, aber auch Habermas) und die Vertreter einer neu zu definierenden Werte- und Rechtsnorm (vgl. z.B. Chris Hables Grays „*cyborg citizen*“, 2001). Für Fukuyama ist die Biotechnologie die grösste politische Herausforderung an die liberale Demokratie, die (nach der von ihm in Anschluss an Hegel formulierten These vom „Ende der Geschichte“) zwar das Ende des Ideologienstreits erlebt hat, aber durch die drohende genetische Ungleichheit einer neuen Klassengesellschaft aus „genetisch Reichen“ und „genetisch Armen“ und dem ungleichen Zugang zu genetischer Augmentation in eine neue Instabilität und soziale Konflikte verfallen könnte (ähnlich sieht Habermas in diesem Zusammenhang das „Ende einer liberalen Eugenik“). Letztendlich jedoch geht es dem kritischen Posthumanismus nicht so sehr um die Bewahrung von Ruhe und Ordnung und einer irgendwie definierten menschlichen Natur oder Wesen, als um eine Diskussion wie, jenseits von metaphysischer Unantastbarkeit und blauäugiger Futurologie, diese neuen Technologien sozial gerecht zum Wohle aller ausgenutzt werden können:

*Was Menschsein schliesslich bedeutet, hat letztendlich nicht so sehr mit intelligenten Maschinen zu tun, als damit, gerechte Gesellschaften in einer transnationalen globalen Welt zu schaffen, die sowohl Bürger aus organischer [carbon] als auch künstlicher Materie [silicon] in ihren Zuständigkeitsbereich einschliessen können. (Hayles, 2005: 148)*

Nicht so sehr die menschliche „Natur“, sondern humanistische Werte, Menschenrechte und Menschenwürde stehen hierbei im Blickpunkt des Wandels, der zwar vor allem von den Biotechnologien provoziert wird, aber tiefgreifender die Frage nach einer Neuerfindung und Neugestaltung des Menschen aufwirft.

In diesem Sinne ist zu betonen, dass diese Krise des Humanismus eine lange Vorgeschichte hat und zuletzt eingehend von den Poststrukturalisten theoretisiert worden ist. Die intellektuelle Schuld der Posthumanisten gegenüber den „Antihumanisten“ der 1970er und 1980er Jahren lässt sich auf keinen Fall leugnen und verbindet die aktuelle Posthumanisierung mit der längeren Geschichte der „Menschwerdung“, oder mit dem, was mit „Posthumanismus ohne Technologie“ gemeint ist (vgl. Herbrechter & Callus, 2007). Neil Badmington in seiner Definition von „*Posthumanism*“ stimmt hier zu:

*Auch wenn der Posthumanismus solch antihumanistischen Denkern wie Michel Foucault, Jacques Lacan und Louis Althusser verschuldet ist, unterscheidet er sich doch von diesen Antihumanismen in einem wichtigen Punkt: während die Antihumanisten aktiv die Hegemonie des Anthropozentrismus umstürzen wollen, beginnen Posthumanisten mit der Einsicht, dass der „Mensch“ immer schon eine*

*fallende oder gefallene Figur ist. Dies bedeutet, dass der Posthumanismus dazu tendiert, den Niedergang oder das Verschwinden des Humanismus als so etwas wie eine Tatsache hinzunehmen. (2006: 240-41)*

Im Gegensatz hierzu ist einem kritischen Posthumanismus bewusst, dass die „grosse Erzählung“ des Humanismus (um Lyotards Ausdruck erneut zu wählen) zwar ins Stocken geraten ist, jedoch weiterhin fortbesteht und nur durch eifriges Dekonstruieren davon abgehalten werden kann, sich in die neuen posthumanistischen und insbesondere transhumanistischen Diskurse in neuem Gewande wiederum hineinzuschreiben. Ansatzpunkt für diesen Posthumanismus, der sich als andauernde und verschärfte Kritik des Humanismus im Zeitalter seiner beschleunigten Technologisierung versteht, ist „eine geteilte und wachsende Einsicht, dass der Humanismus sich heute (und vielleicht sogar immer schon) im Zustand einer tiefen Krise befindet. Der ‚Mensch‘ [*man*] ist nicht unbedingt das, was ‚er‘ vorgibt zu sein“ (Badmington, 2006: 241).

Was ein kritischer Posthumanismus im Auge behalten muss, ist also eine technologisch induzierte Posthumanisierung, die es ernstzunehmen und in ihrem gesamten Potenzial, das heisst „radikal“, zu durchdenken gilt, und eine ganz andere Posthumanisierung, die es, sozusagen vom „Inhumanen“ her, aber ebenso radikal, als Initialkrise des Humanismus, das heisst auch „ohne“ Technologie als immer schon vorhanden aber immer unterdrückt, also nur latent existiert, herauszuarbeiten gilt. Letzteres wurde vor allem von Neil Badmington in mehreren Veröffentlichungen seit 2000 angedeutet. In „Approaching Posthumanism“, der Einleitung zu einer herausgegebenen Textsammlung zum Thema (2000), heisst es, dass die Ambiguität gegenüber der Idee eines Posthumanismus bereits in der Vieldeutigkeit des Humanismus liegt. Während der Antihumanismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Humanismus als konservative und überholte Ideologie des westlichen „*common sense*“ versteht, wird Humanismus im englischsprachigen Raum im allgemeinen mit einer laizistischen und szientistischen Tradition identifiziert und somit als progressiv angesehen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ein Kontext, der bereits humanismuskritisch eingestellt ist, der Idee eines Posthumanismus recht skeptisch gegenübersteht, das heisst, vor allem den Akzent auf den Wortstamm, *Post-Humanismus*, und somit auf ungewollte Kontinuität legt. Andererseits wird die Ablehnung gegenüber dem Posthumanismus in einer laizistisch humanismusfreundlichen Atmosphäre vor allem den Akzent auf die Vorsilbe, *Post-Humanismus*, legen und somit diesen als Bruch von einer bereits als progressiv zivilisatorischen Tradition, also quasi als Rückschritt oder „*backlash*“, und als regressiv ansehen. Bei der Forderung nach einem kritischen Posthumanismus muss diese Dynamik berücksichtigt

werden. Einerseits muss gezeigt werden, dass der Humanismus trotz allen zivilisatorischen Fortschritts, als Ideologie, entweder schon immer in verdeckter Weise und heutzutage immer offener, wegen seines vorgegebenen Universalismus, bei gleichzeitiger Spezifität seines (westlichen bürgerlichen) Trägers, nicht so progressiv ist wie angenommen und daher auf massiven Widerstand in einer globalisierten Welt stösst. Andererseits gilt es bei einem Bruch mit einer mindestens fünfhundertjährigen Tradition das radikale Potenzial, das bereits in dieser Tradition vorhanden ist, nicht durch ein naiv-utopisches Revolutionsverhalten zu unterdrücken, sondern eher auszunutzen. Daraus ergibt sich für den kritischen Posthumanismus eine ziemlich schwierige politisch-ethische Positionierung, die den Technopropheten zuruft, dass ihre Haltung trotz aller Utopie bereits eine lange Geschichte hat und die es in Erinnerung zu behalten gilt, und die andererseits den Skeptikern verständlich macht, dass der Humanismus so humanistisch gar nie war und dass die gegenwärtige technologische Herausforderung nur der nächste logische Schritt genau jener Posthumanisierung darstellt, die der Humanismus selbst ins Leben gerufen hat. Die Aufgabe dieser Gratwanderung ist es, und hier stimmen wir mit Badmington vollkommen überein, januskopffartig sowohl nach vorn als auch zurück zu schauen und dem Humanismus bei seiner Selbstdekonstruktion weiterhin behilflich zu sein, damit er sich nicht unreflektiert in neuen Formen und alten Exzessen wiederholt. Gleichzeitig muss man den enthusiastischen Posthumanismus an seine Wurzeln erinnern.

Es nimmt daher nicht Wunder, wenn der Cartesianismus mit seiner humanistischen Auffassung des Menschen als „*animal rationale*“ zum Schlachtfeld der Posthumanismuskonversation wird. Wenn der menschliche Verstand den Menschen allein zum Menschen macht und ihn dadurch von allen anderen Dingen und Lebewesen auf dieser Welt unterscheidet, dann kann man in der Tat die Faszination aber auch die Angst verstehen, die entsteht, wenn sich eine Maschine anschickt, dem Menschen durch ihre künstliche Intelligenz seine Einzigartigkeit streitig zu machen. Descartes liest sich daher, nach Badmington, wie Science Fiction *avant la lettre* (2000: 3), wenn er erklärt, dass für den Fall, dass Maschinen (oder Tiere) einen rationalen Verstand besäßen, kein *essentieller* Unterschied mehr zum Menschen bestünde. Diese gefährliche Abschottung eines essentiellen menschlichen Unterschiedes ist es, die einerseits den Wunsch nach dem Unmenschlichen und seiner Faszination zugrundeliegt (was wäre, wenn...), und andererseits einen immer verzweifelteren Ausschlussprozess nachsichzieht. Sind „wir“ nicht mehr alleiniger Besitzer eines Verstandes oder von Bewusstsein, sind „wir“ vielleicht auch nicht mehr einzigartig in

unserem symbolischen Sprachgebrauch, der Anatomie unserer Hand, unseres Bewusstseins über die eigene Sterblichkeit und so weiter. Immer wurden in diesem Falle Grenzen konstruiert, die einerseits die Gemeinschaft der Menschen in ihrer Menschlichkeit fundieren sollten („wir“ als Spezies), andererseits sollte sie gegenüber einem mehr oder weniger konkreten und bedrohlichen „Anderen“ in Schutz genommen werden. Der Nebeneffekt – und hierin liegt die eigentliche Kritik an dieser essenzialistischen Denkweise dieses Humanismus – ist, dass diese Konstruktion von Grenzen, die immer als unüberschreitbar und universell und für allezeit gültig dargestellt wurden, tatsächlich eine perfekte Durchlässigkeit zu verheimlichen sucht, die immer dann zutage tritt, wenn diese bedrohliche unmenschliche „Andersheit“ auf ein konkretes „Ziel“ projiziert wird, zum Beispiel, wenn die „Unmenschlichkeit“ einer Verhaltensweise charakterisiert wird, oder irgendeine andere Form der „Dehumanisierung“ vorgenommen wird. Die Angst vor der Maschine und vor dem Tier ist eigentlich eine Angst davor, dass der radikale Unterschied zwischen „uns“ und diesen anderen „Wesen“ nicht so radikal ist, wie der Humanismus angibt und dass unter bestimmten Umständen, der Humanismus sich nie zu schade dafür war, diese vermeintlichen radikalen Unterschiede dazu zu gebrauchen, um eine „speziesistische“ Hierarchie zu konsolidieren und bedrohliche Andere als „inhuman“ darzustellen (was man eine Politik der dehumanisierenden Darstellung nennen könnte).

Das Defizit des Humanismus ist also sein ideologischer Glaube an eine essentielle Menschlichkeit, die ausserhalb geschichtlichen Wandels und politischer und sozialer Beziehungen universell und fortwährend verfügbar existiert. Allein in diesem Sinne, quasi als Fortführung der marxistischen Ideologiekritik, lohnt es sich, die Idee eines kritischen Posthumanismus ernstzunehmen. Zeitgenössische technologische Entwicklungen unterstützen dies in dem Sinne, dass sie helfen, diese existenzielle Menschlichkeit infragezustellen, zum Beispiel durch den Zweifel an der Existenz eines „freien und autonomen Bewusstseins“ in den Neurowissenschaften, an der Einzigartigkeit der menschlichen Spezies in den Bio- und Genwissenschaften, an der Einzigartigkeit des menschlichen Geistes in den Infowissenschaften, der Robotik und der Suche nach künstlichen Formen von Intelligenz. Insofern diese Entwicklungen die humanistische Idee vom Menschen angreifen, setzten sie bereits erfolgte „Erniedrigungen“ des Menschen fort: Die darwinistische, die endgültig die Idee von einer Gottähnlichkeit und von einer spirituellen Natur des Menschen zweifelhaft gemacht hat; die marxistische, die die liberale Idee eines freien und bewussten Individuums angegriffen und stattdessen die Sozialisierung und den Wandel der materiellen Bedingungen als einzige

Hoffnung auf „Befreiung“ erhoben hat; die Psychoanalyse, die das kartesianische „*cogito ergo sum*“ ausserkraft gesetzt, indem sie das „Unbewusste“ im Bewusstsein des Menschen selbst verankert hat; und schliesslich nun die gegenwärtige „posthumanistische“ Wissenschaft, die den Menschen von mehreren Ausgangspunkten – biologisch, informatisch-kybernetisch, kognitiv – aus seiner erwähnten Einzigartigkeit auszuhebeln gedenkt.

So weitreichend ist diese Demütigung, dass die Massen- und Populärkultur sich des posthumanen Phänomens vollkommen verschrieben hat. Nicht nur Science Fiction wird heutzutage von Cyborgs bevölkert, sondern die Posthumanisierung ist zu einem festen Bestandteil des kulturellen Imaginären geworden. Auch hier jedoch muss ein kritischer Posthumanismus warnen, denn wie Jacques Derrida in „*Les Fins de l'homme*“ (in Nancy & Lacoue-Labarthe, 1981) voraussah, wird das Ende des Menschen „unweigerlich in der Sprache des Menschen geschrieben“. Das heisst, in Badmingtons Worten:

*jede transgressive Geste umschliesst uns erneut, denn jede dieser Gesten ist bereits unbewusst durch den Humanismus choreographiert... Sich dem Humanismus zu widersetzen, indem man erklärt, man habe ihn hinter sich gelassen, heisst, genau die Art und Weise zu übersehen, wie dieser Widerstand artikuliert ist... Der Humanismus schafft es niemals sich selbst zu schaffen, sondern schreibt sich ständig als Posthumanismus fort. Diese Bewegung ist ständig vorhanden: Der Humanismus kann seinem ‚Post-‘ nicht entkommen.*  
(Badmington, 2000: 9)

Das Präfix „post“ bedeutet deshalb keinen radikalen Bruch mit dem Humanismus sondern eine andauernde dekonstruktiv-psychoanalytische „Durcharbeitung“ desselben, wie sie Lyotard (1988) für das „post“ in „postmodern“ in Anspruch genommen hat. Schon allein deshalb ist eine Gleichsetzung zwischen Posthumanismus und Technokultur zu enggefasst. Der Humanismus ging immer schon mit diversen Posthumanismen einher und zumeist waren es die Geister der Posthumanität, dem Ende des Menschen, die eine Erneuerung des Humanismus zur Folge hatten. Posthumanismus ist das nur teilweise Verdrängte der humanistischen Tradition, das den Menschen immer wieder auf „unheimliche“ Weise heimsucht (vgl. auch Chambers, 2001). Die angebliche Unausweichlichkeit einer technologischen Apokalypse und einer technoevolutionären Ablösung der Spezies Mensch könnte daher also genau so ein Moment der Verdrängung des Posthumanen im Humanismus und durch den Humanismus sein, bevor dieser sich in altgewohnter Weise einmal um die

eigene Achse dreht und seinem Wiederholungszwang nachgeht. Sowohl die Faszination als auch die Negierung des Inhumanen ist immer schon ein Teil des Humanismus und gehört zu seinem Standardrepertoire. Schliesslich gehört zum Humanismus der Glaube an „binäre Oppositionen“ wie Menschlich – Unmenschlich dazu. Eine frontale Auseinandersetzung mit der Idee der Posthumanität wird daher nicht ausreichen, sondern ein feingestimmtes Horchen auf „die Dekonstruktion der binären Opposition zwischen menschlich und unmenschlich, die immer schon *innerhalb* des Humanismus stattfindet“ (Badmington, 2001: 16) ist vonnöten, denn „Anthropozentrismus enthält immer schon die Voraussetzungen für seine eigene Überwindung“ (Badmington, 2003: 19).

Wie diese verschiedenen Definitionsbeispiele belegen, ist die Frage nach der „Posthumanisierung“ des Menschen auf dem besten Wege, selbst zu einer neuen „grossen Erzählung“ im Sinne Lyotards zu werden. Ein gutes Beispiel in Form einer Zusammenfassung findet man in einem Abschnitt aus Douglas Kellners und Steven Bests *The Postmodern Adventure* unter dem Titel „*On the Road to the Posthuman*“ (Best & Kellner, 2001: 92-204). Unter einem dreifachen Motto von Ovid, Marinetti und Thomas Hine, das die Wandelbarkeit und die Transformation alles Menschlichen betont, liest man hier von der Verquickung von Science Fiction und technologischer Realisierung, die zu einer Synthese von Mensch und Technologie und von Subjekt- und Objektwelt führt. Was aus dem Labor des Massachusetts Institute for Technology kommt, und von Technopropheten wie Ray Kurzweil und Hans Moravec propagiert wird, hat mittlerweile die Vorstellungskraft der (Science) Fiktion weit übertroffen und zu fundamentalen „Mutationen“ menschlicher Kultur geführt, so dass selbst die darwinistische Idee der natürlichen und vor allem biologischen Evolution revidiert werden muss, denn „Menschen evoluierten nicht durch einen angeborenen *telos*, der sich in einem evolutionären Prozess entfaltet, sondern durch Beziehungen mit der komplexen Welt von Objekten, Technologien, Institutionen und Normen, die sie sich schaffen“ (192). Die Verzahnung von Mensch und Technik (wie z.B. schon von McLuhan betont) geht einher mit der zunehmenden Prothetisierung des Menschen und seines Körpers sowie seiner Verschmelzung mit der Umgebung, welche schliesslich „internalisiert“ wird. So wirkt der Mensch mittels „seiner“ Technik auf die Umgebung ein, während die Technik ihrerseits durch „ihre“ Technologien auf den Menschen wirkt. Während McLuhan glaubte, dass der letzte Schritt dieser Entwicklung, die zunehmende Mediatisierung, zu einem „globalen elektronischen Dorf“ mit einem gigantischen verdrahteten Gehirnnetzwerk sei, der den „neuen Menschen“ als Kommunikationswesen mit einem vollelektronischen Sensorium produzieren würde, wird in unserer

Gegenwart immer klarer, dass selbst McLuhans Analyse noch zu „anthropozentrisch“ war. Sie unterschätzt, in welchem Masse die Technologisierung uns als Spezies verändert: „Die Mensch-Technologie Dialektik ist zu einer Form der posthumanen Kondition vorangeschritten, in der Subjekte mit Objekte und Technologien verwoben sind, von ihnen durchdrungen und rekonstituiert werden“ (Best & Kellner, 2001: 193). In der Hauptsache ist es die kybernetische Interaktion zwischen Mensch und Computer und das sogenannte „Gesetz Moores“, nach dem durch ständige Verdopplung der Geschwindigkeit elektronischer Datenverarbeitung die Computerintelligenz bis Mitte des 21. Jahrhunderts der menschlichen Intelligenz in allen Belangen überlegen sein wird und somit zur sogenannten „Emergenz“ einer neuen, künstlichen Lebensform führen wird. Wie Kurzweil in *The Age of Spiritual Machines* (1999) erklärt:

*Die Emergenz einer neuen Form von Intelligenz auf der Erde im frühen einundzwanzigsten Jahrhundert, die sich mit der menschlichen Intelligenz messen kann und sie schliesslich entscheidend übertreffen wird, stellt eine Entwicklung dar, die von grösserer Bedeutung ist, als irgendein anderes Ereignis der menschlichen Geschichte. Es ist nicht weniger wichtig als die Schöpfung der menschlichen Intelligenz selbst und wird tiefgreifende Auswirkungen auf alle Aspekte menschlichen Handelns haben, wie zum Beispiel die Beschaffenheit von Arbeit, Wissen, Administration, Kriegsführung, Kunst, sowie unsere Vorstellung von uns selbst.* (Kurzweil, 1999: 5).

Die hieraus resultierende „Ideologie“ gibt sich also folgerichtig als transhumanistisch (im Gegensatz zu posthumanistisch) und sieht für den Menschen (insbesondere den cyborgisierten Menschen) eine Art Hebammenfunktion bei der Geburt der intelligenten Maschine, des Roboters oder der künstlichen Intelligenz als ihren evolutionären Nachfolger vor. In McLuhans Worten: „Der Mensch wird sozusagen das sexuelle Organ der Maschinenwelt und ermöglicht es dieser, sich zu befruchten und somit neue Formen hervorzubringen“ (2001 [ursprünglich 1964]: 56). Was somit viele techno-utopische und transhumanistische Erzählungen mit prähumanistischen gemeinsam haben, ist, dass sie den Menschen in seiner Autonomie einem „höheren“ und transzendenten Wesen unterordnen, sei es Gott oder der Maschine – oder gar, schlimmstenfalls, dem „Maschinengott“. Was viele Science Fiction Filme vorwegnehmen (letztendlich aber zumeist einfach leugnen), nämlich dass mit dem Verlust unseres „Genotyps“ unter posthumanen Bedingungen, die Kontrolle über unseren „Phänotyp“ und damit unsere Identität ebenfalls verloren geht, droht, von allgemeinen Auflösungserscheinungen des „klassischen Humanismus“ begleitet, im einundzwanzigsten Jahrhundert

Wirklichkeit zu werden. Kellners und Bests posthumanistische Erzählung kulminiert daher in folgender Definition:

*Während „Posthumanismus“ ein recht vager Ausdruck ist und auf unterschiedliche Arten gebraucht wird, ist er doch ein Kennzeichen für eine Vielzahl von kritischen Veränderungen, die sich im dritten Millennium entfalten. War die Zeit vor dem 16. und 17. Jahrhundert unsere prähumanistische Geschichte, eine Zeit vor dem Individualismus, säkularer Werte und kapitalistischer Märkte, und die Renaissance und die Aufklärung die klassische Periode humanistischer Werte mit ihren Wurzeln in der griechisch-römischen Kultur, so kann die Zeit nach 1945 als der Beginn eines Übergangs zu einer posthumanen Epoche angesehen werden. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist Humanität nun ein Grenzbereich, in dem Individuen dazu gezwungen sind, sich der Frage nach der Bedeutung und der Zukunft des Menschen zu stellen. (Best & Kellner, 2001: 195)*

Dieses posthumanistische ideologische Rahmenwerk fällt also gewissermaßen mit der sogenannten „postmodernen Kondition“ als sozial-ökonomischer Basis zusammen. Der Überbau sieht genauer gesehen so aus:

*Der Posthumanismus ergibt sich aus philosophischen, technologischen und geschichtlichen Veränderungen. Der klassische Humanismus drückt eine Vorstellung des Selbst als ein ahistorisch Gegebenes aus, dessen zeitloses Wesen und Natur das des rationalen Geistes ist, der sich ontologisch von seinem Körper unterscheidet, einen freien Willen und zeitlose Wahrheit besitzt. Im Gegensatz hierzu versetzt der Posthumanismus – in seinem poststrukturalistischen und postmodernen Gewand – das Selbst in einen historischen Kontext, soziale Beziehungen und Institutionen, und in eine körperliche Wirklichkeit. Verstand wird als Epiphänomen des Willens, des Unterbewusstseins, des Affektlebens und der gesellschaftsgeschichtlichen Wirklichkeit angesehen. Der Posthumanismus zerlegt den dualistischen Gegensatz von Geist und Körper und entlarvt die „Wahrheit“, die dem Verstand zugänglich ist, als partiell, beschränkt und kontextgebunden. (195)*

Für Kellner und Best herrscht also Kontinuität zwischen dem poststrukturalistischen und dem kybernetischen Angriff auf das „liberal-humanistische Selbst“. Dies lässt sich jedoch, wie bereits angesprochen, im Sinne eines kritischen Posthumanismus, nur schwerlich mit der Technikkritik der antihumanistischen Poststrukturalisten vereinbaren. Zudem ist es oft genau dieses liberal-humanistische Selbst, das in transhumanistischen Philosophien überdauert, eben nur in technologisierter Form – eine Neufassung des „Geistes in der Maschine“ also.

Die Krise des Humanismus und der Aufklärung verschärfte sich während und nach den beiden Weltkriegen, in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als die Irrationalität im Kern der rational-aufklärerischen

Moderne in Gestalt der systematischen Vernichtung der Juden durch die Nationalsozialisten und die Möglichkeit einer atomaren Selbstzerstörung der Menschheit sichtbar wurden. Kellner und Best bezeichnen dies als „eine Wasserscheide für den Posthumanismus“ (196). Seitdem hat sich der Eindruck weiter verhärtet, dass „wir möglicherweise keine Kontrolle über unsere eigene Technobrut [*technoprogeny*] haben“ (196). Durch die Entwicklung zur Massen- und Konsumgesellschaft und die Allgegenwart der Massenmedien hat sich der Westen in immer grössere Abhängigkeit zur Technologie begeben, mit dem Ergebnis, so Donna Haraway, dass „unsere Maschinen beunruhigend lebhaft und wir erschreckend träge sind“ (Haraway, 1991: 152). Wie Kellner und Best behaupten: „Marx' Vision eines Warenfetischismus, in dem Subjekte und Objekte ihre Eigenschaften austauschen, ist in der Welt interaktiver Technologien, ‚spiritueller Maschinen‘, künstlicher Intelligenz und künstlichen Lebens, natürlichen und sozialen Engineerings zur Wirklichkeit geworden“ (196). Daraus resultierend leiten sich eine grosse Vielfalt von Stellungen ab, die von einem weiten Spektrum aus Kybernetikern, Theoretikern der Postmoderne, über Performance Künstlern, bis zu Cyberpunks, Extropianern und Transhumanisten, sowie radikalen Biozentrikern und Ökologen vertreten werden. Best und Kellner unterscheiden demnach zwischen „radikal dekonstruktiven Posthumanisten, die das Vermächtnis des Humanismus, der Aufklärung, der modernen Werte wie Fortschritt und den Glauben an den Begriff der Urheberschaft in ihrer Gesamtheit ablehnen“ und „moderate rekonstruktive Posthumanisten, die Geist, Körper und Handlungsfähigkeit (und deren verwandte Begriffe, Verstand und Freiheit) neu und besser überdenken wollen und sich deshalb nicht vollkommen vom modernen Erbe lossagen“ (196). Exzesse an beiden Polen dieses Spektrums findet man einerseits in der Form von naiven Transzendenzszenarien von Körper- und Realitätsüberwindung; andererseits in radikal anti-humanen Aktivisten und New Age und Gaia Ideologen wie „Earth First!“, deren Motto in Orwellscher Umkehrung „*Four Legs Good, Two Legs Bad!*“ lautet und somit alles Menschliche dämonisiert. Es besteht also ein krasser Gegensatz zwischen technophilen, hypermodernen Transhumanisten und technoskeptischen, antimodernen Posthumanisten mit einer Menge von Zwischenstufen. Kaum leugnen jedoch lässt sich das Potenzial der neuen und posthumanisierenden Technologien für eine Verbesserung und Verlängerung der menschlichen und anderer Daseinsformen. Der Vision der Erfinder des „neuen Fleisches“ durch sogenannte „*enhancement*“ Technologien kann man also eine gewisse Attraktivität nicht absprechen, wenn sie von der Zukunft des Menschen als „Cyborg“ reden, „dessen Bewusstsein und physische Realität auf dramatische Weise erweitert ist,

dank pharmazeutischer und nutritionaler Thearapien, strengen Trainingsprogrammen, Computerchips, Gedächtnisimplantaten, chirurgischen Eingriffen und genetischen Veränderungen“ (Best & Kellner, 2001: 197). Menschliches „Fleisch“ wird demnach folgerichtig als „*Wetware*“ umbenannt, als Schnittstelle zwischen technologischer Hardware und informationstechnologischer Software. Um dem natürlichen biologischen Verfall zu entgehen, muss diese *Wetware* selbst mittels Nano- und Gentechnologie transformiert und „redesigned“ werden. Mit der ausgeweiteten Kontrolle über den menschlichen Körper wird ebenfalls grössere Kontrolle über die natürliche Umwelt und die Evolution selbst erreicht – was im Grunde eine Ausweitung der foucaultschen Biopolitik über die menschliche Selbstdisziplinierung durch „Körpertechniken“ hinaus auf die Umwelt als generelles Macht- und Funktionssystem darstellt. Neben dem utilitaristisch-szientistischen Anreiz der Perfektionierung der (menschlichen) Natur steht natürlich auch der uralte Wunsch nach einer menschlichen Gottähnlichkeit und Unsterblichkeit, der Reiz der „verbotenen Frucht“ und der Selbstüberhöhung (von Adam über Prometheus bis hin zu Frankenstein).

Wie sollte man sich also diesen verschiedenen Posthumanismen gegenüber verhalten? Best und Kellner raten: „Wir sollten diese Veränderungen weder fürchten noch durch problematische philosophische Begründungen (durch Appelle an angebliche gottgegebene oder natürliche Normen) zu verbieten suchen, noch sollten wir sie unkritisch, technokratisch, einfach übernehmen. Stattdessen sollten auf gesellschaftlicher Ebene unsere Alternativen und Zukunftsperspektiven abgewogen werden. Dies setzt eine Reihe von Bedingungen voraus, unter anderem die Forderung, dass Bürger ausreichend wissenschaftlich und technologisch gebildet sind, um zu verstehen, was auf dem Spiel steht“ (198). Doch bereits aus diesem (post)marxistischen Ansatz heraus wird klar, dass für Best und Kellner der Posthumanismus nur eine weitere „Herausforderung“ der Moderne darstellt, dem sich das rationale Subjekt in seiner Handlungsfreiheit und seinem sozialen Bestreben nach Freiheit und Gerechtigkeit einfach stellen muss. Nimmt man Posthumanismus jedoch ernst, so kommt man unweigerlich zu dem Schluss, dass gerade dieses vorausgesetzte Subjekt eine Fiktion ist, allenfalls ein „Effekt“ eines ganz und gar anderen Systems, das jenseits jeglichen menschlichen Verfolgungswahns oder anthropozentrischen Narzissmus eine vollkommen andere, „inhumane“ Eigenlogik verfolgt. Es könnte also sein – hätte der radikale Posthumanismus recht – dass der liberal-humanistische Entscheidungsfreiraum, der im „Theater des Subjekts“ und auf der „aufklärerischen Bühne“ bei der Aufführung des menschlichen Dramas

immer schon auf mysteriöse Weise vorausgesetzt ist, imgrunde schlichtweg eine Illusion, schlimmer noch eine Selbsttäuschung im wörtlichen Sinne. Stattdessen ist vermeindliche Handlungsfreiheit immer eigentlich schon eine Reaktion, beeinflusst von verzerrten Wahrnehmungen und konstruierten Wahrheiten. Der technologische Aspekt der Posthumanisierung wäre demnach nur die logische Folge eines unwiderruflichen Kontrollverlustes, der mit der „Menschwerdung“ einhergeht und dessen menschliche Antwort genau die Technologisierung ursprünglich war, die mit ihrer Eigendynamik nun ihren „Schöpfer“ zu verschlingen droht. Kein Wunder also, wenn ein kritischer Posthumanismus eine Kombination aus psychoanalytischer und dekonstruktiver Vorgehensweise unter diesen Umständen anwendet. Es geht um die Dekonstruktion eines (inhumanen) Systems, dessen Subjekt von einem technologischen Unbewussten regiert wird. Es wird also nicht so einfach sein, wie Best und Kellner, die hier als Repräsentanten eines „aufgeklärten“ (aber unserer Meinung nach nicht ausreichend kritischen) Posthumanismus gelten sollen, nach dem „Pick’n’Mix“ Verfahren vorzugehen und vermeintlichen „Extremen“ aus dem Weg zu gehen. Einerseits ist nämlich die metaphysische Idee eines „natürlichen Körpers“ oder einer menschlichen „Natur“, mehr oder weniger im Einklang mit transhumanistischen Technopropheten abzulehnen und die Idee der Augmentation und Lebensverbesserung anzunehmen, andererseits gilt es den Posthumanismus in guter marxistischer Tradition als Ideologie der neuen Technologien und ihres wirtschaftlichen Unterbaus zu entlarven. Das eine wird ohne das andere nicht vonstatten gehen. Ökonomischer Neoliberalismus, freie Marktideologie und spätkapitalistischer Individualismus sind längst nicht mehr vom technologischen und kulturellen Posthumanisierungsprozess abspaltbar. Was bleibt ist im Grunde nur eine „Flucht nach vorn“. So idealistisch und rational Best und Kellners Programm auch klingen mag, man kann sich der Vermutung nicht erwehren, dass es sich hierbei mittlerweile selbst um ein späthumanistisches Rückzugsgefecht handelt, wenn sie verkünden, dass sie versuchen, „ein Projekt menschlicher Transformation mit einer radikal-demokratischen Politik und sozialer Rekonstruktion zu verbinden“ (199). „Im grossen und ganzen verdrängen Posthumanisten Fragen der Ökologie, der sozialen Gerechtigkeit, Demokratie, Klasse, Rasse und Geschlecht und halten sie entweder für veraltet oder strafen sie von einem elitären Standpunkt aus mit Verachtung“. Die Aufgabe sei also, die komplexen Zusammenhänge zwischen Technologie und Gesellschaft zu artikulieren, um der Fetischisierung der Technologie als einer autonomen Dynamik abseits von sozialen Beziehungen zu entgehen. Es gilt vielmehr die globale

Netzwerkgesellschaft willkommen zu heißen und kulturellen Wandel und menschliche Mutation zu bejahen und gleichzeitig an der kritisch-marxistisch-aufklärerischen Tradition der Moderne festzuhalten.

Quer zu dieser menschlichen-vielleicht-allzu-menschlichen Position steht, wie bereits angedeutet, ein Ansatz, den wir kritischen Posthumanismus nennen, der die Krise des Humanismus und seiner Posthumanisierung vom ausgeschlossenen „Inhumanen“ her denkt. Dieses Inhumane ist, nach Curtis, paradoxerweise ein Begriff und eine Kategorie, die einerseits dem Menschlichen moralisch entgegensteht, andererseits dieses Menschliche erst durch negative Hervorhebung schafft: „es bewahrt das Humane in seiner Gewissheit und Rechtschaffenheit und projiziert jegliche Animalität und Barbarei nach ausserhalb“ (Curtis, 2006: 434). Andererseits ist dieses Inhumane, besonders im Sinne Lyotards, wie bereits angedeutet, auch eine Herausforderung an die Kategorie des Menschlichen selbst: „Während das Inhumane, als Böses verstanden, unseren Selbstsinn verstärkt und unsere Autonomie garantiert, ist das andere Inhumane, verstanden als das was uns zwar entgeht und uns dennoch belebt, sowohl der Augenblick eines radikalen Bruchs als auch der radikalen Abhängigkeit. In diesem Sinn dient das Inhumane dem Humanen nicht, sondern stellt seine Herausforderung dar“ (zit. Curtis, 2006: 434). Insofern ist das Inhumane, das Unmenschliche ein fester Bestandteil des humanistischen Wertesystems. Es ist sogar, im wörtlichen Sinne, nicht wegzudenken, um den Moralkodex der menschlichen Gemeinschaft, seine Institutionen und Weltordnung aufrechtzuerhalten. Nimmt man nun den kritischen Posthumanismus als politisch-ethisches Projekt, bedeutet das, diesen inhumanen Anhang oder definitionalen Überrest *im* Menschlichen selbst, anders zu denken, nämlich im Sinne einer „Politik des Inhumanen“, die „die Arroganz ablehnt, die das Ende der Geschichte und den Sieg eines einzigen geläuterten Gesellschaftsmodells feiert; sie verlangt stattdessen Aufrichtigkeit bei der Einschätzung von Ereignissen, damit deren Singularität in der Hast, sie nach den althergebrachten Erzählungen unserer gewohnten Sinngebungen zu verstehen, nicht verloren geht; sie verlangt danach, dass wir in neuen Wegen denken, neue Begriffe finden, neue Versteherregeln, neue Beurteilungskriterien und neue Darstellungsformen“ (435). Die Art und Weise, wie die Figur des Posthumanen von verschiedenen Standpunkten aus dargestellt wird, wirft also sowohl politische als auch ethisch-moralische Fragen an den Humanismus als Ideologie und als Wertesystem auf. Zum einen betrifft dies die „Politik der Repräsentation“ mit ihren Fragestellungen wie z.B. Werden konkrete Vorstellungen vom Inhumanen als möglicherweise „Nachmenschlichen“ mit dem „Unmenschlichen“ einfach gleichgesetzt,

also in eine bekannte Darstellungsökonomie integriert? Wird diese neue Herausforderung an das bestehende humanistische Wertesystem mithilfe althergebrachter Symbolik exotisiert oder diabolisiert, also auf irgendeine Weise fetischisiert und so zu bändigen versucht? Genau aus dieser politischen, da selektiven und ideologisch-konservativen, Praxis heraus ergibt sich die ethisch-moralische Verantwortlichkeit, die das jeweils konkrete Inhumane oder Posthumane als Frage aufwirft. Warum ist das nichtmenschliche Inhumane so bedrohlich? J. J. Cohen formuliert dies in seiner Untersuchung „ungeheuer-produzierender“ Kultur („*monster culture*“), indem er uns auffordert, endlich die Verantwortung für „unsere“ Monster zu übernehmen, welche uns fortwährend und herausfordernd fragen, warum wir sie so „monströs“ geschaffen, d.h. dargestellt haben. Mehr zu diesem Thema wird im nächsten Kapitel zu sagen sein, das sich mit der Vielfalt der posthumanen „Formen“ beschäftigt.

Auch wenn also Unsicherheit über das genaue Ursprungsdatum des Posthumanismus besteht, lässt sich konzeptuell natürlich ableiten, dass mit der „Erfindung“ des Humanen und seiner „*humanitas*“ gleichzeitig auch ihre Antipoden denkbar werden, nämlich das Inhumane, das nicht zum Menschen Gehörende, das „Nachmenschliche“, und eben das Posthumane. Als Illustration dieses Aspekts lässt sich vielleicht das Beispiel Shakespeares und seiner zentralen Position innerhalb der frühmodernen westlichen Kultur anführen. Harold Blooms monumentale Shakespearestudie (1998) trägt den Titel „*Shakespeare – The Invention of the Human*“. Bloom begründet dies mit Shakespeares zentraler Stellung in einem universellen „humanistischen“ Kanon, der einzelne Nationalliteraturen transzendiert und mit der Schöpfung essentiell „menschlicher“ Personen wie Rosalind, Shylock, Iago, Lear, Macbeth, Cleopatra, und in besonderem Masse Falstaff and Hamlet, welche die „Erfindung des Humanen, die Begründung von Persönlichkeit wie wir sie zu verstehen gelernt haben“ (4) darstellen. „Die Vorstellung von der westlichen Figur, vom Selbst als moralisch Handelnden, hat viele Quellen: Homer und Plato, Aristoteles and Sophocles, die Bibel and Augustinus, Dante und Kant, und all die anderen Namen, die man hinzufügen möchte. Persönlichkeit, in unserem Sinne, ist eine shakespeareianische Erfindung, und sie stellt nicht nur Shakespeares grösste Originalität dar, sondern auch den Grund seiner ständigen Allgegenwart“ (4). Für Bloom liegt Shakespeares Grösse also nicht nur in seiner zentralen kulturell-ästhetischen oder sozial-historischen Bedeutung, sondern in seiner „geniehaften“ Schöpfung universeller Wahrheiten und tiefer, spirituell-sublimier, authentischer „Humanität“: „Unsere Ideen darüber, was das Selbst authentisch human macht, sind Shakespeare mehr verschuldet als

dies eigentlich möglich sein sollte“ (17). Blooms überdauernder, geradezu trotziger liberaler Humanismus ist genau die Zielscheibe, gegen die sich der konstruktivistische (d.h. anti-essenziellistische) Antihumanismus der „*New Historicists*“ und „*Cultural Materialists*“, insbesondere Stephen Greenblatt, Jonathan Dollimore, Terence Hawkes und auch Catherine Belsey, ausrichtet. Im Zuge der Politisierung der Shakespeareforschung wird Shakespeare normalerweise eine „ambivalente Haltung“ zur aufkommenden und sich konsolidierenden frühmodernen humanistischen Ideologie und zum Aufschwung des modernen Anthropozentrismus zugeschrieben (vgl. die Diskussion um „*subversion*“ und „*containment*“, die sich in der frühmodernen Kultur und in Shakespeare die Waage halten). Diese Ambivalenz wird dann sowohl von den liberal-humanistischen Verteidigern wie Bloom oder auch Brian Vickers, als auch von den antihumanistischen „Materialisten“, für ideologische Zwecke in Beschlag genommen. Auf der einen Seite steht also eine marxistisch-materialistisch bewegte Kapitalismus- und Modernekritik, die sich auf die Entfremdung und Individualisierung des liberalen Humanismus einschiesst, während andererseits die formal-ästhetische Bedeutung Shakespeares als Merkmal seiner essentiellen Humanität wiedereingeklagt wird.

Jonathan Dollimore in seinen jüngeren Stellungnahmen sieht diese allzu karrikaturale Opposition in ihrem längeren historischen und theoriegeschichtlichen Kontext. Weder die verherrlichte universale Humanität noch die subversive Radikalität Shakespeares und der Renaissance, weder das liberal-humanistische, geniale Individuum noch das zerrissene dezentrierte Subjekt erzählen die ganze Wahrheit, denn:

*...die Krise der Subjektivität war schon bei der Geburt des Individualismus im frühen Christentum vorhanden und hat sich als ebenso hilfreich wie störend erwiesen (hilfreich vielleicht gerade weil störend). Anders ausgedrückt ist das, was wir vielleicht als Neurose, Angst und Entfremdung des Subjekts-in-der-Krise nennen, nicht so sehr die Folge seines jüngeren Niedergangs, sondern der eigentliche Bestandteil seiner Schöpfung und seiner (westlichen, europäischen) Kultur, mit der es untrennbar verbunden ist und insbesondere dieser Kultur in ihrer expansionistischsten Phasen (zu denen die „Renaissance“ zweifellos gehörte)... Was wir heute durchleben ist nicht irgendein (post)moderner Kollaps westlicher Subjektivität, sondern eine weitere Mutation ihrer andauernden Dynamik. (Dollimore, 1998: 271)*

Diese neuste Mutation könnte man also durchaus als „posthumane Subjektivität“ bezeichnen – eine neue Form humanistischer Identität in posthumanistischem Gewande, die unsere erhöhte skeptische Wachsamkeit erfordert. In der dritten, neuesten Ausgabe Dollimores bahnbrechender Studie *Radical Tragedy* (2005) zieht er eine vorläufige Bilanz der

sogenannten „*culture wars*“, die das Buch mithilfe auszulösen: „*Radical Tragedy*, erstmals 1984 veröffentlicht, nahm sich genau diese Ideen zum Angriffsziel: Essentialismus in Bezug auf Subjektivität, Universalismus in Bezug auf das Menschliche und der Glaube, dass es ein ethisch-ästhetisches Reales gibt, das das Politische transzendiert“ (2005: xv). Während nun die Dezentrierung der Subjektivität und des Universalismus der spätkapitalistischen Gesellschaft in ihrer posthumanistischen Form längst in Fleisch und Blut übergegangen sind, hält sich der „ästhetische Humanismus“, wie Dollimore ihn nennt, in seiner kommodifizierte Form auf kuriose Weise immer noch als spiritualisierende Kraft über Wasser. Der Glaube, dass Kunst, Literatur und Kultur „humanisierend“ wirken ist sowohl der Grundpfeiler der Kulturindustrie als auch der erziehenden Institutionen. Dollimore sieht dies als „selbstgefällig“ an: „Anstatt befreiend zu wirken, hat die humanistische Ästhetik zu einem Stillstand geführt, inmitten der obsoleten, selbstgefälligen und selbstinteressierten Clichés der Kulturerbe-Industrie, des künstlerischen Establishments und des marktorientierten gesiteswissenschaftlichen Erziehungssystems. Diese Ästhetik ist zur Anästhetik geworden“ (2005: xxii). Über den Wandel der „*humanities*“ in „*posthumanities*“ wird später noch zu diskutieren sein, was Dollimores Analyse klarmacht, ist jedoch, dass für Kritik und Theorie im Zeitalter der offengelegten humanistischen Krise in posthumanistischem Gewand kein Weg zurück aber auch kein geradliniger Weg nach vorn führt, ein Standpunkt, den Neil Badmington in Anlehnung an Elaine Graham als „*oblique*“ bezeichnet: „ein kritischer Post/Humanismus muss aktiv die Ordnung der Dinge „schräg“ machen. Der Humanismus muss schräggemacht, zur Seite und aus dem Ruder gestossen, dekliniert oder abgelehnt werden“ (Badmington, 2004b: 63). Der Schrägstrich zwischen „post“ und „human“ (post/human) wie ihn Graham (2002) vorschlägt, gewinnt Zeit und kritischen Raum für eine vollständigere Dekonstruktion des Humanismus, ohne die eine unkontrollierte Reinskription humanistischer Ideologeme in posthumaner Form unvermeidbar ist. Der liberale Humanist und der antihumanistisch-marxistische Materialist kämpfen in der Tat um dieselbe moralische Autorität über die menschliche „Natur“. Gegen diese anthropozentrische Blindheit sind auch neuere Ansätze in der Literaturwissenschaft nicht gefeit, auch wenn sie in posthumanem, z.B. „kognitiven“, Gewande daherkommen. Man nehme beispielsweise Robin Headlam Wells', *Shakespeare's Humanism* (2005), welches sich zum Ausgangspunkt einer „Transzendierung“ der Opposition zwischen Pro- und Antihumanisten, wie sie oben geschildert wurde, einen biologisch-kognitiven Szientismus wählt: „Wo bislang ‚Humanität‘ als rein kulturelles Konstrukt angesehen wurde, entsteht nun ein Konsens unter

Psychologen und Neurowissenschaftlern darüber, dass unser Bewusstsein das Ergebnis einer komplexen Interaktion zwischen genetisch bestimmten Prädispositionen und einer Umgebung menschlicher Kultur ist“ (Wells, 2005: 6). Diese Gen-Kultur-Koevolution wird von Wells benutzt, um die Zentralität der Frage nach der menschlichen Natur in Shakespeares Werk zu untersuchen, mit der Hoffnung, dass „durch das Nachhören bei anderen Disziplinen, was es über die menschliche Natur zu sagen gibt, die Literaturkritik von einem überdauernden Antihumanismus, der seine Wurzeln in den ersten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts hat, zu einem besser informierten und modernen Verständnis menschlicher Universalien voranschreiten kann, denen die Literatur, nach Ian McEwans Worten, ‚immer schon, wohlwissend aber hilflos, ihre Stimme geliehen hat‘“ (5). In dieser Rhetorik des Aufbruchs und des „Überkommens“ wird klar, dass der Humanismus keinesfalls einfach abzuschreiben ist. Im Gegenteil, er ist gerade dabei sich in kognitivem und neurowissenschaftlichem Gewande wieder humanistisch-essentiellen Werten und irgendeiner mystifizierenden menschlichen „Natur“ – stetig sich wandelnd und doch immer „gleich“ – zuzuwenden.

Ein kritischer Posthumanismus muss demnach versuchen, die intellektuellen Fronten zwischen liberalen Humanisten und kulturellen Materialisten aufzuweichen, ohne dabei die Ideengeschichte und den gegenwärtigen Kontext zu vergessen, indem sowohl kulturgeschichtlich als auch formal Shakespeare sowohl als Anfang einer gewissen Humanisierung verstanden werden kann, die in ihren Verdrängungs- und Ausschliessungsprozessen bereits ihren eigenen Zerfall und Endpunkt beinhaltet. Ist Shakespeare also einerseits ein möglicher Anfangspunkt eines gewissen Humanismus, so birgt er gleichzeitig auch seinen Niedergang, seinen letztendlichen Ruin. Eine kritische Durcharbeitung des Shakespeareschen Humanismus legt also das Potenzial für eine grundverschiedene, „radikalere“ Humanität frei. Unter Berufung auf Donna Haraways „Cyborg Manifesto“ (1991) – in dem sie auf den immer durchlässigeren Zustand von solchen Unterscheidungen wie zwischen Mensch und Tier und zwischen Mensch und Maschine am Ende des 20. Jahrhunderts hinweist – erklären Fudge, Gilbert und Wiseman (2002) in Bezug auf die frühmoderne Epoche, dass es auch andere und insbesondere frühere den Humanismus und den Menschen problematisierende Erzählungen gibt. Die humanistische und anthropozentrische Ideologie, die sich mittels der Renaissance und der Frühmoderne des 16. und 17. Jahrhunderts verbreitet, verläuft nicht ohne Spannungen und Widersprüche. Einen Konsens darüber, was die „Natur“ des Menschen ausmacht, bleibt umstritten. Schon allein deshalb ist eine monolithische Auffassung von

*einem* europäischen Humanismus, der nun von *einem* globalen Posthumanismus abgelöst werden soll, zu simplistisch und verspielt die Möglichkeit, an kritische Diskurse anzuknüpfen, die bereits im Zeitalter des Humanismus seit seinen Anfängen existiert haben. Die Beiträge in Fudge, Gilbert und Wisemans *At the Borders of the Human: Beasts, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period* (2002) versuchen dies zu verdeutlichen, indem sie auf Ambivalenzen im frühmodernen Verhältnis zu Tieren, Maschinen, den aufstrebenden Naturwissenschaften, der Kartographie, der Sexualität, der Körperlichkeit und der Medizin hinweisen. Besonders Jonathan Sawday, in seinem Beitrag zum „Renaissance Cyborg“, hebt hervor, dass Körpermodifizierung kein Privileg der zeitgenössischen Gegenwart ist: „Die Körperform künstlich zu verbessern oder zu verändern, entweder durch Verzierungen – Tätowierung, Kosmetik, Schulterpads, Turnüre [*bustle*] Hosenbeutel [*cod-pieces*], oder Perücken – oder durch invasivere Eingriffe – Silikonimplantate, chirurgische Eingriffe, Skarifikation, Ohr- oder Lippenpiercing und andere Praktiken – lässt sich durch eine erstaunliche Vielfalt von kulturellen und geschichtlichen Momenten verfolgen“ (Sawday, in Fudge, Gilbert & Wiseman, 2002: 172). Sawday illustriert diese Ambiguität anhand eines literarischen Beispiels, Shakespeares *Coriolanus* und dessen „Mechanisierung“ im Verlaufe des Stückes, die der allgemeinen Mechanisierung der Natur insbesondere im Gefolge Descartes entspricht: „Wann haben wir eigentlich angefangen, uns vor unseren Maschinen zu fürchten?“, fragt Sawday. „Es ist gewiss, dass am Ende des 17. Jahrhunderts die Dominanz des mechanistischen Modells in Europa etabliert ist. Welt, menschliche Gesellschaft, Mensch- und Tierkörper, sie alle konnten mit dem Begriff der Maschinenfunktion analysiert werden“ (190). Haraways „Cyborgisierung“ des Menschen beginnt also gleichzeitig mit dem Aufschwung des Humanismus und ist dessen integraler Bestandteil. Ohne ihre ideologisch-philosophische Vorbereitung wäre diese Cyborgisierung im wörtlichsten Sinne undenkbar gewesen. Im gleichen Masse, wie die metaphorisch-assoziative Mechanisierung der Natur und des Menschen, inklusive seines Verhaltens, die Kontrolle des Menschen über seine Umwelt erhöht, führt sie eben auch zu jenem „Unbehagen“ gegenüber diesem neuen, selbstgeschaffenen Anderen, das als notwendiges Identifikations- und Abgrenzungsinstrument gleichsam den Kern der Menschlichkeit aufzuweichen droht:

*Die moderne Beziehung zur Maschine, von ihrer Emergenz im ersten Teil des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, war immer mit einer Dosis Unbehagen verbunden. „Die“ [they] waren „uns“ schon immer verwandter, als wir es wahrhaben wollten; und darin liegt ihre Faszinations-, ebenso wir ihre*

*potentielle Abschreckungskraft. Es ist eine unangenehme Einsicht, zu wissen, dass möglicherweise von „Formen, die niemals von Natur aus waren“ bestimmt wird, was es heisst, Mensch zu sein. (191)*

In ähnlicher Weise verfahren übrigens Rhodes und Sawday in *The Renaissance Computer: Knowledge Technology in the First Age of Print* (2000) mit Hinblick auf die Antizipation der Informationsgesellschaft und der Mediatisierung in der Frühmoderne.

Aber auch die Abgrenzung zum Inhumanen an sich, die zum Beispiel in Lyotards Posthumanismus eine zentrale Rolle spielt, hat in der Frühmoderne ihren Ausgangspunkt. Shakespeares „Erfindung des Menschen“ bedeutet ebenfalls die Erfindung des Unmenschlichen im wörtlichen Sinne. Als Beleg hierfür dient beispielsweise Shylock, der Jude aus Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (1600). Blooms klassische Interpretation dieser zutiefst ambivalenten Figur des teils allzumenschlichen doch permanent dehumanisierten Bösewichts kann diesbezüglich als emblematisch für eine humanistische Auslegung dienen, der eine kritisch posthumanistische gegenübergestellt werden sollte. Die zentrale Frage dreht sich um den Antisemitismus des Stücks, wie Bloom sein Kapitel eröffnet: „Man muss wohl blind, taub und dumm sein, um zu verkennen, dass Shakespeares grosse, doppelsinnige Komödie, *The Merchant of Venice*, nichtsdestoweniger ein abgrundtief antisemitisches Werk ist“ (Bloom, 1999: 171). Humanisten machen es sich dennoch zur Aufgabe, entweder Shakespeare vor dem Vorwurf des Antisemitismus zu verteidigen (z.B. indem argumentiert wird, dass der Text nicht antisemitisch ist, sondern einen allgemeinen elisabethanischen Antisemitismus darstellt, was natürlich den Autor nicht nur „rettet“ sondern sogar „adelt“), oder Shylock zu „humanisieren“ und ihn als weitgehend sympathische Figur willentlich misszuverstehen. Bloom ist sich dieses Widerspruchs bewusst und schiebt die Ungereimtheit auf die Rivalität zwischen Shakespeares „Erzjuden“ Shylock und Barabas, Marlowes *The Jew of Malta* (1590). Wie sonst wäre die abstruse Grausamkeit Shylocks und seiner Gier nach Antonios Pfund Fleisch zu erklären? „Shylock passt ganz einfach nicht in seine Rolle: Er ist der falsche Jude im richtigen Stück“ (Bloom, 1999: 172). Was Bloom bei Shylock vermisst, ist die so charakteristische shakespearianisch skeptische Ironie. Stattdessen besticht Shylock durch seine Aussagekraft und seine sprachliche Präzision – eine weitere „Ungereimtheit“ bei diesem gesellschaftlichen Aussenseiter, die vor allem spätere, moderne Inszenierungen dadurch versucht haben auszubügeln, indem sie Shylock einen prononciert „fremdländischen“ Akzent auferlegten. Bloom versucht also, aus der Not der „Lebhaftigkeit“ der Person Shylocks, seinem ausserordentlichen (humanen) Realismus, angesichts seiner barbarischen

und komischen Bosheit, eine shakesperianische Tugend zu machen und sie als Faszination an der Vielschichtigkeit der menschlichen Natur an sich auszulegen. Shylock erschüttert „unsere“ grundfesten Überzeugungen von einerseits menschlicher Güte und Universalität und stellt sie „unseren“ rassistischen, sexistischen und religiösen Vorurteilen gegenüber. Shylock ist eben beides, komischer Bösewicht und die Verkörperung tragischer und verfolgter Menschlichkeit. Insofern ist seine letztlich erzwungene Konversion zum Christentum ein von Antonio erdachter, sadistischer Racheakt. Auch die anderen Hauptfiguren des Stückes kommen bei dieser humanistischen Interpretation nicht ganz ungeschoren davon. Antonio, so scheint es, ist ein ebenso kauziger Einzelgänger wie Shylock, der zudem eine homoerotisch angehauchte Beziehung zu Bassanio nicht zu verkräften scheint, zumal dieser in der Art eines verarmten Playboys die reiche Erbin Portia ergattern will. Dies wiederum ist der eigentliche Anlass für Antonios Kreditgeschäft mit Shylock und der Fleischpfandgeschichte. Diese ist wiederum angeregt durch den Hass, den Shylock gegen Antonio pflegt, der ihn öffentlich bespuckt und desöfteren als „Hund“ beschimpft hat. Portia hingegen, die vielleicht die eigentliche Hauptperson des Stückes ist, scheint bedenklich frivol in ihrem noblen und romantiserten Belmont und andererseits recht gewieft und unerbittlich in der Gerichtsszene, wo sie als Jurist verkleidet, Shylock durch seine eigene Sturheit und wörtliche Auslegung des Pfandes ins Verderben stürzt und zur öffentlichen Demütigung freigibt. Nicht nur Shylock besticht also durch seine menschliche, allzumenschliche Widersprüchlichkeit, sondern quasi das gesamte Stück spielt mit „unserem“ Vertrauen in die insbesondere christlich eingefärbte „Menschlichkeit“. Shakespeares Ambivalenz, schlussfolgert Bloom, „leitet Selbsthass [*self-hatred*] in Fremdhass [*hatred of the other*] um, und assoziiert den Anderen mit den verlorengegangenen Möglichkeiten des Selbst“ (190). Hier also liegt letztendlich Shakespeares „Erfindung des Mensch(lich)en“, als moralische Anmahnung im Namen der universellen Menschlichkeit, sich nicht selbst durch Selbst- und Fremdhass und deren Projizierung von Differenz und Alterität „entmenschlichen“ zu lassen. Insofern ist wohl auch Blooms abschliessende spekulative Feststellung zu verstehen: „Ich beschliesse mit der Frage, ob Shylock Shakespeare mehr Kopfzerbrechen bereitete als wir uns heutzutage vorstellen können“ (191), denn „der Autor, die grosse Seele, wird sich wohl dessen bewusst gewesen sein, dass die unverdiente Schmach einer Zwangskonversion zum Venezianischen Christentum alle Schranken des Anstandes durchbrechen musste“ (191). Auftrag ausgeführt könnte man somit sagen: Den Menschen angesichts seiner eigenen Fähigkeit zur Unmenschlichkeit „rehumanisiert“ und emblematisch in der Figur des shakesperianischen „Genies“ aus der

teuflichen Maschinerie der Fremd- und Selbsthassdialektik in die anthropophile Sphäre der humanistischen Selbsterhöhung gerettet – bis zur nächsten Krise. Shakespeare hatte „nur“, wie Bloom abschliessend beruhigt feststellt, „Unfug im Sinn“ (191).

Eine vollkommen andere, nämlich posthumanistische, Lesart Shylocks ist jedoch denkbar. Dazu folgen wir zunächst einmal Catherine Belseys Kapitel „*Cultural Difference as Conundrum in The Merchant of Venice*“ in ihrem Band *Why Shakespeare?* (2007). In klassisch poststrukturalistischer Manier verlagert Belsey die Ambivalenz des Stücks auf seine sprachliche Ebene und charakterisiert es als „ein Stück, das grösstenteils... auf der Instabilität von Bedeutung und der Doppeldeutigkeit des Signifikanten beruht“ (160), was in besonderem Masse natürlich in der sturen „Wörtlichkeit“ Shylocks in der Gerichtsszene zum Ausdruck kommt und dann von Portia durch Übertrumpfung „pervertiert“ wird. Belsey sieht die Ambivalenz, nicht wie Bloom oder andere humanistische Interpreten, als pädagogische „Aufgabe“ oder moralische „Aufforderung“ an die menschliche „Natur“ des Lesers, sondern in dekonstruktivistischem Sinne als strukturelle Notwendigkeit des Stücks und seines kulturellen Kontexts: „Ein in seiner Zeit konventionelles Vorurteil fliesst in die Komposition des *Merchant of Venice* ein. Gleichzeitig beinhaltet das Stück jedoch auch Elemente, die das reproduzierte Vorurteil radikal erschüttern. *Es ist mit sich selbst uneins* [It differs from itself]“ (161). Zentrale Rolle spielt der Widerspruch zwischen der Unantastbarkeit und Allgemeingültigkeit des Rechts und seiner notwendigen sprachlichen Auslegung – ein Punkt, der in ähnlicher Weise auch von Derrida (1998) gemacht wird. Belsey formuliert das Dilemma folgendermassen:

*Wie kann, mit anderen Worten, das Gesetz sowohl Antonio als auch Shylock gegenüber gerecht sein? Die Antwort ist selbstverständlich eine Wortklauberei: Fleisch ist nicht gleich Blut; ein Pfund ist kein bisschen mehr oder weniger als ein Pfund. Nirgendwo ist die Duplizität des Signifikanten klarer hervorgehoben als im wertlosen Pfand des Geldverleihers. Letztendlich ist die Sprache, in der der Vertrag mit Antonio notwendigerweise gefasst ist, Shylocks Antagonist – und er verliert.* (Belsey, 2007: 162)

Das Gesetz ist notwendigerweise in Sprache gefasst (“*inscribed in the signifier*”), Sprache aber ist eigendynamisch und “anarchisch” (164). Hiernach geschieht etwas seltsames in Belseys Interpretation, die in ihren anti-humanistischen Schlussfolgerungen auf einmal gar nicht mehr so entfernt von Blooms „Rehumanisierung“ ist. Belsey benutzt Derridas Idee des „Monolingualismus des Anderen“ (Derrida, 1996), in dem er seine „Zwangsexilierung“ von seiner „eigenen“ und „einzig“ Muttersprache, dem Französischen, als algerischer Jude unter dem Protektorat des

Vichyregimes mit der „Aporie“ beschreibt: „Ich habe nur eine Sprache, deshalb/dennoch [or] ist es nicht die meine“ (Derrida, 1996: 15). Belsey zieht hieraus die verallgemeinernde, existenzielle, man könnte sagen, humanitäre Erkenntnis, dass „niemand von ‚uns‘ die Sprache, die wir sprechen und die bereits da war, bevor wir auf die Welt kamen, ‚gehört‘“ (163). „In diesem Sinn sind wir alle Ausländer [*aliens*], alle exiliert von einem Zustand perfekter Übereinstimmung zwischen dem, was wir sagen wollen, oder sagen würden, wenn wir nur wüssten, was es ist, und den Ausdrucksformen [*signifying practices*], die uns zur Verfügung stehen“ (163). Aber nicht alle Formen dieses sprachlichen Exils sind äquivalent, sondern unterliegen einem kulturellen Machtspiel zwischen Individuen und Institutionen, die Bedeutungsfestlegung monopolisieren oder zumindest kontrollieren und somit Sprache „besitzen“ wollen. Shylock wird zum Spielball dieses Machtkampfs und als Aussenseiter stigmatisiert, „seiner“ Sprache (die auf mehrere Weise nicht sein Eigen ist) beraubt und aufgrund seiner kulturellen Differenz bestraft, um die Homogenität der christlich-rechtlichen venetianischen Gesellschaft zu garantieren. Die Art und Weise wie Belsey versucht, Shakespeare vor seiner zeitgenössischen Kultur zu „retten“ ist folglich im Grunde ebenso humanistisch-universalistisch motiviert wie bei Bloom: „Wie überraschend ist es also, dass das Stück seinen Fantasie-Juden mit Humanität ausstattet. Es ist jedoch aus diesem Grund, dass der *Merchant of Venice* nicht nur Vorurteile bekräftigt, sondern auf sie aufmerksam macht“ (167). Wenn Shakespeares Text selbst die Idee einer kulturell homogenen Identität unterwandert oder sogar „dekonstruiert“, kann er als frühmoderner Zeitzeuge gegen jegliche Exklusivität bei Identifizierungsvorgängen benutzt werden. Belseys Interpretation mündet dann auch zwangsläufig sowohl in eine Kritik des gegenwärtigen Multikulturalismus als auch in eine Rechtfertigung für das andauernde Interesse an Shakespeare als Vordenker der grossen humanitär-existentiellen Fragen („der Grund, aus dem Shakespeares Stücke die westliche Vorstellung immer noch verfolgen“): „kann eine Gesellschaft kulturelle Differenz erhalten und gleichzeitig sozialen Antagonismus abschaffen?“ (168). Auf den heutigen, insbesondere den anglo-amerikanischen Kontext, bezogen stellt sich diese Frage konkret so: „Während erzwungene Integration zurecht Ablehnung hervorruft, fördert möglicherweise unser wohlgemeinter Multikulturalismus unbeabsichtigterweise genau diejenige Abschottung und somit Feindseligkeit, die er verhindern sollte (168). Frappierend ist hierbei die parallele Vorgehensweise zu Blooms „liberalen Humanismus“, den Belsey als emblematische Vertreterin des antihumanistischen (britischen) Poststrukturalismus doch eigentlich als Gegner betrachten sollte. Das Stück

öffnet den „Abrund“ zur Inhumanität, projiziert auf den Aussenseiter, der wiederum die Inhumanität der Gesamtheit der menschlichen Gemeinschaft blosstellt. Diegleiche Dialektik aus Selbsthass, Fremdhass und kultureller Melioration, die das Strickmuster des Humanismus ausmacht, scheint jedoch auch bei Belsey am Werk. Solange diese Dialektik nicht hinterfragt wird, ist ein kritischer Posthumanismus nicht in Sicht.

Nehmen wir also das „Herzstück“ dieser Humanität unter die Lupe und schauen auf Shylocks Rede in III.1, 42-57, die von Shylocks vorangegangenem persönlichen „Verlust“, dem seiner einzigen Tochter Jessica, und von Salarinos spöttischer Frage diesbezüglich provoziert wird. Shylock beschliesst seine „Humanitätsrede“ mit dem Ausspruch: „Die Bosheit, die ihr mich lehrt, will ich ausführen, auch wenn es schwer sein wird, will ich eure Lehre übertreffen“ – nichts hebt den Humanismus besser aus als diese Aussage, denn die Dialektik aus Gleichheit und Differenz findet hier ihren Angelpunkt. Die projizierte Unmenschlichkeit, der unterdrückte Selbsthass kommt in dieser Rede gleich der psychoanalytischen Logik zurück und sucht das vorübergehend stabilisierte Selbst ein, um es erneut zu bedrohen und zur erneuten Verdrängung zu veranlassen – und so ist die Eskalation der Inhumanität fester Bestandteil der Humanität selbst, deren Motor und „telos“. Die „Humanisierung“ der Geschichte birgt deren eigene Dehumanisierung. Ein Posthumanismus kann also nicht einfach mit dieser Logik brechen, denn dies würde ihn zur Fortsetzung dieser eskalierenden Dialektik aus Humanisierung und Dehumanisierung machen. Es geht vielmehr um eine dekonstruierende Durcharbeitung des humanistisch Verdrängten, des Inhumanen oder Unhumanen in einem ganz anderen Sinne.

Zusammenfassend bringt Scott Brewster in seiner Einführung zu *Inhuman Reflections: Thinking the Limits of the Human* (2000) diesen Gedanken auf den Punkt:

*...das Inhumane ist als „post“ oder nurmehr als limen oder Schwelle, weniger noch als das Überschreiten einer Grenze, unzureichend konfiguriert. Stattdessen bewahrt es einen Sinn von Exzess (plurale Potentialität), die sich weiterhin, wie sie es immerschon getan hat, disseminiert, unerfüllt und unerfüllbar, in der andauernden „technischen Vermittlung“ des Menschen. (9)*

Diese technische Vermittlung des Menschen, die bei einer kritisch inspirierten Genealogie des Inhumanen und Posthumanen immer in Betracht gezogen werden muss, ist der Schwerpunkt eines späteren Kapitels in diesem Band. Sie bezeugt, in welchem Mass das Zur-Maschine-Werden (d.h. Cyborgisierung als eine Form der Posthumanisierung) immer

schon ein konstituierender Faktor eines Menschseins ist, das notwendigerweise mit einer originären „Technizität“ verknüpft ist.

Als Zwischenfazit soll noch einmal festgestellt werden, dass das Präfix „post“ in Posthumanismus eine Vielzahl von Argumentationsvarianten unterstellt und verschiedene diskursive Strategien erlaubt. Sowohl der Inhalt als auch der strategische Gebrauch von Begriffen wie „posthuman“, „Posthumanität“ und „Posthumanisierung“ baut in der gegenwärtigen öffentlichen Diskussion auf keinerlei existierendem Konsens auf. Diese Begriffe sind daher radikal, d.h. politisch offen, woraus sich eben die Notwendigkeit eines kritischen Posthumanismus ergibt, der den Sachverhalt des Posthumanen sowohl ernstnimmt als auch problematisiert, kontextualisiert und historisiert. Hierin besteht teilweise Übereinstimmung mit dem Ansatz in Halliwell und Mousleys, *Critical Humanisms: Humanist/Anti-Humanist Dialogues* (2003), der der Komplexität des Humanismus in seinen vielfältigen Schattierungen gerecht werden will. Halliwell und Mousley unterscheiden einerseits zwischen einem romantischen, existenzialistischen, dialogischen, zivilen, spirituellen, laizistischen, pragmatischen und technologischen Humanismus, andererseits untergliedern sie den auf all diese Tendenzen reagierenden Antihumanismus in drei Phasen. Die erste dieser Phasen erstreckt sich über die Mitte des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts und umfasst bedeutende antihumanistische Vordenker wie Darwin, Freud, Marx, Nietzsche, Saussure und Weber aufgrund der ihnen gemeinsamen Kritik an einer anthropozentrischen Metaphysik. Die zweite Phase bilden die eigentlichen Antihumanisten der 1960er und 1970er Jahre, Barthes, Deleuze und Guattari, Derrida, Foucault, Baudrillard und Lacan, die schliesslich im Rahmen der Postmoderne-Diskussion in den 1970ern und 1980ern von der dritten Generation, in der dritten Phase, des Antihumanismus rezipiert und „popularisiert“ wurden. Zu dieser dritten Phase zählen Halliwell und Mousley Figuren wie Catherine Belsey, Geoffrey Bennington, Terence Hawkes, Christopher Norris, Peggy Kamuf, J. Hillis Miller und Paul Rabinow, die den „Kardinalsünden“ der „westlichen Metaphysik“ – Logozentrismus, Phallogozentrismus und Anthropozentrismus – eine Dezentrierung der Sprache, des Subjekts und des liberal-humanistischen Menschenbildes überhaupt als Gegenmittel entgegensetzten. Zu dieser natürlich recht eindimensionalen und offensichtlich viel zu anglozentrischen Sichtweise wird im Verlaufe dieses Bandes noch einiges zu sagen sein, dennoch tragen Halliwell und Mousley zur Problematisierung einer monolithischen Sichtweise des Humanismus bei, indem sie eine radikale Selbstkritik bereits im Humanismus lokalisieren und auf dieser Grundlage für einen nicht normativen, „post-foundational“

Humanismus argumentieren, „der es ablehnt, das Humane zu definieren“ (9), um der „Tyrannei des Benennens und Quantifizierens des Humanen“ zu entgehen. Gegen die „Reduktion“ des Menschen im Zeitalter des hypermodernen Spätkapitalismus, der sogenannten „*high theory*“ und der endlosen „Plastizität des Humanen“ wollen Halliwell und Mousley einen „*grounded humanism*“ heraufbeschwören, der sich gegen „die Entfremdung, Entpersonalisierung und Degradierung“ des Menschen und seiner Humanität stemmt. Trotz Halliwell und Mousleys humanitärem Reflex scheint es jedoch sehr unwahrscheinlich, dass die zeitgenössische, technologisch getriebene Posthumanisierung viel Zeit für eine derartige Rehumanisierung übrig haben wird. Unser Standpunkt ist deshalb nicht eine Rehumanisierung als Gegenmittel zu einigen unbestrittenen massen dehumanisierenden Tendenzen, sondern gewissermaßen ein „Alterhumanismus“, in Anlehnung an die französischen „*altermondialistes*“, die davon ausgehen, dass eine andere Form der Globalisierung möglich und realisierbar ist. Eine Projektion der Inhumanität auf das System zur Wahrung des Prinzips human(istsich)er Freiheit scheint jedoch illusorisch, zumal das System und der Mensch in einer zirkulären Beziehung stehen – Menschen schaffen Systeme, welche dann Menschen in gewisserweise zu ihrem Fortbestehen als Subjekte oder Akteure „reproduzieren“ oder formen (hierzu wird das Schlusskapitel dieses Bandes weiter Stellung nehmen).

Man sollte deshalb der Posthumanisierung schon ins Auge sehen, wenn man es mit einer Kritik des Humanismus und des Anthropozentrismus ernst meint und nicht dem Reflex einer Rehumanisierung nachgeben, der nicht bereit ist, die Grundlagen des Humanismus infragezustellen. Dies wird besonders in postkolonialen Kreisen als Überwindung der ethnischen Differenz oder des modernen Rassismus ernst genommen. Die Sorge ist, dass eine Auflösung eines universalistischen Menschenbildes dem Rassismus in alter oder neuer Form Vorschub leisten könnte. So berechtigt diese Sorge sein mag, sollte sie jedoch nicht zu einer Erneuerung eines linksradikalen Humanismus unter Berufung auf eine kantianische, kosmopolitische Tradition führen, wie sie zum Beispiel in John Sanbonmatsu (2004) vertreten wird, der folgendermaßen für einen „Metahumanismus“ argumentiert:

*Mit der Ankunft des Post-humanismus könnten wir uns rasant der Nullstunde der kritischen Tradition nähern. Mit dem Subjekt als solchem der Ausradierung (sous rature) unterzogen – diesmal jedoch nicht nur durch clevere Literaturkritiker sondern durch Wissenschaftler, die buchstäblich den Stoff, aus dem unsere Träume und wir selbst sind, manipulieren – zerstört sich sogar das postsrukturalistische Projekt selbst, und Dekonstruktion wird irrelevant*

*angesichts der Fragmentierung der ontologischen Daseinseinheit. Es mag trivial erscheinen, aber die kritische Theorie befindet sich schon jetzt in einem gefährlichen geheimen Einverständnis mit der letztendlichen Auslöschung alles Humanen durch das Kapital... Dem Post-Humanismus wird man hart begegnen müssen, nämlich mit der Rückkehr zur Ontologie und der Begründung des Denkens in einer überzeugenden Erklärung menschlichen Daseins. (207)*

Es wäre jedoch, wie bereits gezeigt, verfehlt, den Universalismus humanistischer Prägung zu idealisieren. Das universalistische Ideal einer gemeinsamen unhintergehbaren Humanität, die zum Beispiel bei der Bestrafung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit zugrundeliegt, hat weder die radikale Entmenschlichung während der Kolonialgeschichte und ihrer gegenwärtigen Ausläufer von Migration, Multikulturalismus und Globalisierung, noch den Holocaust und andere Genozide in seinem Gefolge verhindert. Unserer Auffassung nach liegt die Perversion der Inhumanität in der Logik des Humanismus selbst verankert. Daher war die Bedeutung einer Dekonstruktion der humanistischen Tradition nie wichtiger als heute, angesichts einer weiteren Transformation nicht nur des Humanen sondern auch der (humanistischen) Frage an sich: Was ist denn nun eigentlich die Humanität des Humanen? Das Zusammenspiel von Kontinuität, Bruch und Rückbesinnung ist es genau, das das Spiel aus Dehumanisierung und Rehumanisierung zum Motor jeglichen Humanismus werden lässt. Nur eine Dekonstruktion des Humanismus, in seiner aktuellen posthumanistischen technokulturellen Form und Phase, kann dieses dialektische Spiel aufweichen und schliesslich durch Aussetzung durchbrechen und sich dem Neuen in seiner gesamten Radikalität öffnen.

Von seinen zaghaften Anfängen in der griechisch-römischen Antike, über die neoplatonisch-christliche frühe Europäisierung, den Renaissance Anthropozentrismus, die Aufklärung und Industrialisierung in der Moderne, bis hin zu seiner antihumanistischen Phase im 19. und 20. Jahrhundert und seiner gegenwärtigen posthumanistischen und von einigen Utopisten vertretenen transhumanistischen Phase, hat der Humanismus eine bemerkenswerte Resistenz durch Anpassung an den Tag gelegt. Er hat seine theologisch-religiösen Anfänge angesichts der Entwicklungen der Moderne und ihrer Herausforderungen (Wissenschaft, Evolution, Psychoanalyse, Marxismus, Existenzialismus, Globalisierung, Technologisierung) säkularisiert (Französische Revolution), politisiert (Liberalismus) und ökonomisiert (Kapitalismus) und mehr oder weniger erfolgreich verdrängt und sich als „gesunder Menschenverstand“ auf internationaler, vielleicht globaler, Ebene durchgesetzt. In seinem Namen werden sowohl Kriege geführt als auch den Ärmsten geholfen, seine Erziehungsideale liegen der modernen Universität zugrunde, seine Ästhetik untermauert die

globalisierte westlichen Kultur. Seine moralischen Werte informieren die immer aufs Neue bewegende promethische Geschichte von menschlicher Selbstüberhöhung und Demut, vom Guten und Bösen, zu dem der Menschen in all seinem Elend und in all seinem Glanze fähig ist und zwischen denen er sich entscheiden kann und muss, um das Leiden und die Sterblichkeit zu überwinden, die er mit allen Individuen seiner Gattung (und nicht zuletzt auch allen anderen bekannten Gattungen) teilt. Wem treibt diese herzerweichende Geschichte nicht eine wohlwollende Träne ins menschliche Auge? Und dennoch, es ist genau diese humanistische Selbstgefälligkeit, die einen kritischen Posthumanisten zum „Misanthropen“, aus Sorge um die Zukunft des Menschen und seiner natürlichen und kulturellen Umwelt, macht: „Wer kann sich der Erkenntnis verschliessen, dass der Trophus der Misanthropie die einzige Hoffnung für die Gesellschaft ist?“ (Cottom, 2006: 150).